حسّان بن جبّاس

الإبريزيّ

الأصول الخاصة للمعلومات

موسوعة لتفسير الأفكار بالأساس الشرعي الإسلامي



بيت الأفكار

إعداد و تحرير:

حسّان بن جبّاس

الإبريزيّ

موسوعة لتفسير الأفكار بالأساس الشرعي الإسلامي

الأصول الخاصة للمعلومات

بيت الأفكار

الأصول الخاصة للمعلومات
(نظرية علوم الأفكار)

المحتويات

مقدمة

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ،بسم الله الرحمن الرحيم ،اللهم بك نفتح ، وبك نصلح ، وعليك نتوكل ، وإليك نتوسل ،وإياك نعبد ،و لك نشهد أنك لا إله إلا أنت سبحانك و أن محمد بن عبد الله القريشي عبدك و رسولك ، فاللهم صلِ و سلم و زد و بارك على محمد و على آله ، وأصحابه ، ومن تبعهم إلى يوم الدين و اقتفى آثارهم بإحسان فاللهم آمين ، و الحمد لله رب العالمين .أما بعد :

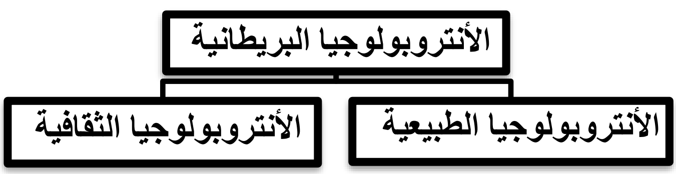
الأيديولوجيا لفظ ذو مدلول له ما له من المعنى ما يجعلنا نحط الأنظار إليه متسائلين ما المغزى الذي يلوح إليه لفظ بهذا الوزن والكيل من كل المعاني المتاحة في اقتراحه كمعنى ، متعلق بحد الوصف المذكور إليه ، بإيعاز قضاءه انه مركب من لفظين ، آيدي و تعني الأفكار،و لفظ لوجيه الذي يعني بدوره العلم ، ليصبح مدلول الأيديولوجيا بالسطر اللغوي ذا معنى مفاده علم الأفكار؟ . سؤال جوابه كل قصد ينوه للمعنى الموضوعي لعلم الأفكار ،كما أمعنت بتأويله عدة تعاريف وضعية نجد منها ما يقتصد في هذا العلم أنه : نظام من الأفكار و المعتقدات التي يدركها الإنسان و يؤمن بها ،و التي تشكل فكرا هو مراجعه ومبادئه و قيمه والتي قد تكون ذات طبيعة سياسية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو فلسفية أو علمية أو حتى طبية و صيدلية و حسابية أو فيزيائية إلى غير ذلك .. .

تعريف لا ندرك معانيه و لكن بصيغة نرى فيها خلاص القيم محل الإيمان من الإنسان أن يكن لها مصدقا ذات مرة ، واستمر في صدقه بها و مصدقا إياها، والتي تنحصر كلها أي هذه القيم في كونها فكر الإنسان و مراجعه و قيمه و مبادئه ،و لا يهم حينها سيرة التنوع الذي يحذو حق وجود هذه الأفكار و المراجع ، بين أن تكون على سبيل المثال عقيدة و تقاليد و دين و سياسة و

اقتصاد و قيم اجتماعية و فلسفية و علمية و ربما فيزيائية و حسابية و قضائية وهلم جرا . إذ تعريف الإيديولوجيا بأنها نظام من الأفكار و المعتقدات ، تعبير ينم عن حقيقة تتقاسم هما معناه على وزر أنه المعنى ذا التقدير بأنه تفسير موضوعي للأيديولوجيا ذاتها ،غير أن غرابة الموضوع لا نستغربه في معنى الأيديولوجيا عند حد هذا التأويل ،على رِسلِ الحق أنها علم لأفكار، بقدر تلكم الغرابة التي تستوقفنا عند قوسي تلك الصدفة التي نعيش فيها لحظة من التشابه الوارد بحق ، بين معنى الأيديولوجيا و معنى الثقافة ،على وَترِ ما استقرت و إياه المدرسة العلمية الوضعية ، إذا اعتبارنا لعلم الأفكار في كونه نظام لأفكار الإنسان و مراجعه فإن الثقافة كما عرف وضعها المفكر الإنجليزي إدوارد تايلور الذي قال فيها :الثقافة أو الحضارة بمعناها الاثنوغرافي الواسع هي ذلك الكل المدرك الذي يشمل المعرفة و العقائد و الفن و الأخلاق و القانون والعرف و كل العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع .

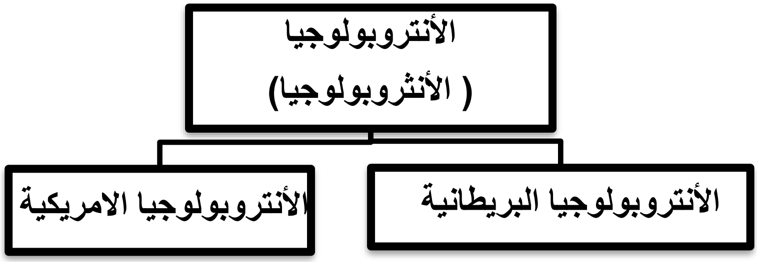
حيث لما نفحص بنية هذا التعريف المصرح به من طرف إدوارد تايلور نجد انه عرَّفَ الثقافة عن طريق علم الإثنوغرافيا مفصحا عنها بمعناها الموضوعي ، إلا أن إفصاحه هذا عن مفهوم الثقافة جزم به وَقارَ السكون فحركه حيال تلك العلاقة البينية التي نجدها عالقة بين الأيديولوجيا و الثقافة ذاتها ، على درجة لا نغالي فيها القصد بأنه يمكننا اعتبار الأيديولوجيا ثقافة الإنسان ، فهل يمكن أن يكون هذا صحيح طالما أن الثقافة هي كل مركب من العلم و العقيدة و التقاليد و القانون ؟ ، و نفس سياق المعنى هو مجرد حاله في موضوعية علم الأفكار ، لأن الأيديولوجيا علم هو نفسه علم الأفكار ، و الثقافة من هذا الورى ليست علما على حد قول إدوارد تايلور ، و لكن مفهومها هو

من طينة ما يَنحتُ تقاطيعه علم الاثنوغرافيا الذي له علاقة وطيدة بالأنثروبولوجيا على نحو يصدق فيه الواقع أن يصف الانثروبولوجيا ككل أنها علوم ثقافية بالطائل العلمي الوضعي ، فهل بهذا سنقرأ طالع التشابه المتوفر سلفا هو بين الثقافة و الأيديولوجيا سببه هو تشابه سابق لأوان مفهومه ، و حاصل كتحصيل حاصل هو من دون ريب مستقر بين علم الأفكار و علم الأناسة الذي نعرفه بالأنثروبولوجيا ، و هي التي تعرف بأنها : علم يتعلق بدراسة ثقافة الإنسان و طبيعته ، لذايتم تجسيدها في مناهج العلوم الوضعية بأنها علوم ثقافية و لكن بسطر وضعي و هي تعرف بالأنتروبولوجيا ، والتي من أدوارها أنها تنقسم إلى قسمين هما :



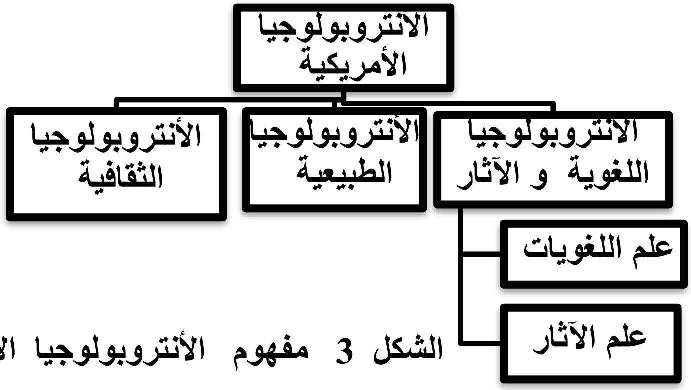
الشكل 1 أقسام الأنتروبولوجيا

فالأنتروبولوجيا البريطانية لها قسمين يتقاسمان علم الأناسة على رغد الطبيعة الإنسانية وعلى رحب الثقافة البشرية ، فنجد بهذا الأمر من مقدمته لنهايته مسطر على نوعين من الأنتروبولوجيا هما :



الشكل 2 مفهوم الانتروبولوجيا البريطانية

فالأنتروبولوجيا الطبيعية و هو ذلك العلم الذي يدرس الطبيعة الإنسانية على قدر من علوم نحصرها في : ليونتولوجيا و هو علم الحياة ما قبل التاريخ ، علم الأجناس البشرية ، علم تكوين جسم الإنسان . أما الأنتروبولوجيا الثقافية فهو ذلك العلم الذي يدرس ثقافة الإنسان اعتماداعلى وسائل علمية تقديرنا لها أنها علوم نعرفها كالإثنوغرافيا و هو علم وصف الشعب ، الإثنولوجيا وهوعلم الثقافات الموجودة، الأركيولوجيا وهو علم الثقات المنقرضة . فللعلم فقط أن الإثنوغرافيا بصريح ما تم جرده في عموميته كعلم ، أنه علم اجتماعي له كمال الوصف التي بها ينعت أحوال الشعوب و يحدد أنماط عيشها ، وقوائم حياتها مع مختلف المظاهر المادية و المعنوية لنشاطاتهم المعيشية ، فينتج عن ذلك وصف فكري يتم تحليليه عن طريق علم الإثنولوجيا لأنه منهج لتحليل مختلف الأوصاف المذكورة بحق أي شعب كان محل دراسة إثنوغرافية . وعلى هذا الأساس أمكننا اعتقاد ما نصدق به الحال على العلوم الثقافية الوضعية أنْ مثلتها بجدارة الأنتروبولوجيا البريطانية ، غير أنه و في القرن العشرين طرحت الجامعات الأمريكية بالولايات المتحدة الأمريكية نموذج جديد لمثل هذه العلوم ، و ذلك برسم منهج علمي جديد للأنتروبولوجيا بطائل أنها الأنثروبولوجيا الأمريكية ، و التي تقوم على وجود دراسات علمية تفند الوضع الثقافي الإنساني بالسياق الآتي :



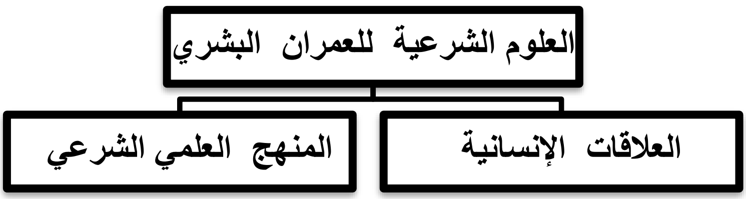
الشكل 3 مفهوم الأنتروبولوجيا الأمريكية

و طبعا فالقارئ لما تم تقريره حيال ما سلف، سيستعجل السؤال متهكما ما علاقة الأيديولوجيا و الأنثروبولوجيا بدراستنا القائمة بالأساس على مناهج اكتساب المعلومات ، التي تمثلها وفق المنطق الشرعي العلوم الثقافية ؟. ليكون لنا بدواعي ما تم جرده من تلك العلاقات التي صار لها وضع مشبوه بالعشوائية و الذي حصوله قائم بحد ذاته عند أطرف علاقة علم الأفكار بالثقافة ، و الأنثروبولوجيا بالثقافة أيضا من النواحي العلمية الوضعية ، يجعلنا نشرع في تأويل المعنى الشرعي للعلوم الثقافية و الثقافة نفسها ، لنجزي أنفسنا بإعادة رسم تلكم العلاقة الخلاقة منصرفة الشأن في الوجود هي بين العلوم الشرعية الثقافية و علم الأفكار، و علم الأناسة الذي نعرفه بالأنتروبولوجيا ، و لن يكون ذلك له نصيب من الجدوى قد تذكر إلا في حالة ما تم درسنا للعلوم الثقافية الشرعية بأنها خارطة الأصول الخاصة للمعلومات ، ما يجعلنا وضع هذا الواقع بحال حتمية التطرق للمحاور التالية :

المبحث الأول
العلوم الشرعية الثقافية

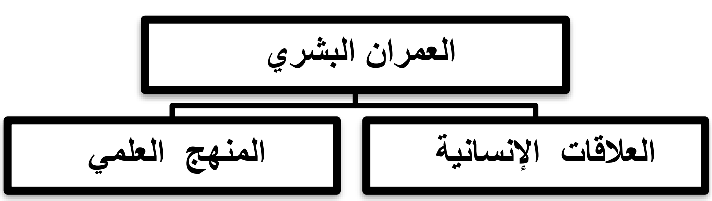
لما نتكلم و نفصح عن وجود ينم في حيثياته لزوما بأن للثقافة علوم فهذا ليس ضرب من الحظ أو قيل من خزعبلات الأساطير و كنيات الدجل ، إنما هو واقع جلي نرى شمس أقماره تشرق و تغيب بين تلك العلاقات التي يفرض فيها الإنسان فرضه أنه على قيد من الحياة ،يتعاطى ماشاء الله له في ذلك من معلومات و أفكار و أخبار و بعدا عن كل تحديد لصيغة هذا التعاطي و التداول المقدر له على رغد ما يستحق أن يعيش بأقل أو أكثر على مدى عمره ، بين أن يكون ذات التعاطي المذكور إزاء المعلومات إما أخذ فقط أو أخذ و عطاء، أو عطاء دونه لا معنى للأخذ معه . لأن القضية ستبقى كما هو مشار إليها أنها تداول للمعلومات وسط الجمهور البشري الذي يحي فيه إما على وجه الإخلاص لرب العالمين ، و إما على صراط ما دون عبادة الله، و ترتيب هذا الوضع الواقعي للإنسان كونه الوسيلة لتعاطي هذه المعلومات لن تقام له قائمة ذكر ، لوما كان هناك ضبطا لعلاقات الناس فيما بينهم و هم على حالة التعايش الوارد في حق حياتهم تلك ، و هذا الضبط له من العمومية ما تكفينا لننعته بسابق تخيير على ذات الوضع أنه عمران بشري ، الذي قد يكون وضعيا إذا كان ذات التنظيم الموقع على علاقات الناس فيما بينهم في جماهيرهم قانونا وضعيا ، بينما لو كانت هذه العلاقات محلًا و لا بأس بها كمحل لضبط قانوني موصوف بالقانون ذا نعت شرعي ، أكيد سنكون أمام عمران بشري شرعي و هذا الضبط لعلاقات البشر في جماعتهم لن يكون له تسيطر إلا في حالة واحدة و واحدة

فقط ،أين تساق العلاقات الإنسانية على قالب من التصميم القانوني نعيره اهتماما بماهيته أنه منهج علمي ،ذا محمل من الجد أنه وسيلة الضبط التي نقيم أبعادها لتحقيق الغاية المنشودة ألا وهي العمارة البشرية وفق المسار التالي :



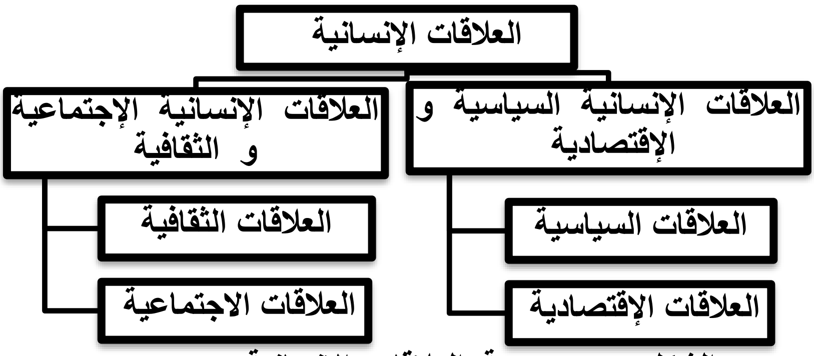
الشكل 1.1 مفهوم العمران البشري شرعا

حيث أن إقامة العمران البشري له تصور في مقامه أن يكون على هيئة بناء لعلاقات الناس فيما بينهم بكل جمع بشري ، ليكتمل وجوده بآفاق تفي بهذا الغرض أنه مقام بين داعمتين ، إحداهما العلاقات الإنسانية و الأخرى منهج علمي ، فما إن يتم استحضار كلتا الداعمتين نستطيع أن نلبي هذا الحضور على أنه علوم للعمران البشري ، و الذي قد نعتني به فكرا أنه شرعي إذا التزمنا أن يكون بهذا المأخذ ذو منهج علمي برسم من الوصف الشرعي لديه فيكون دعامة لهذا العمران ، لنكون أمام علوم شرعية إستراتيجية على السياق التالي :



الشكل 1.2 مفهوم العلوم الشرعية للعمران البشري

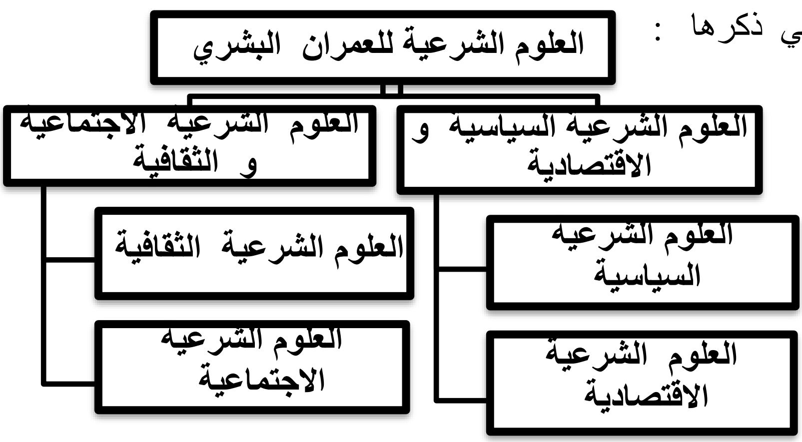
و عليه و على إثر ما سلف تأبينه أن هذا صراط للعلوم الشرعية للعمران البشري فهو ذو متن يفي بالكفاية أنه وسيلة لتحصيل نتيجة هي بالطبع من حجم العمران البشري الشرعي ، أين تكون هذه العلوم هي المنهج الذي نتوخى به البناء البشري و أي بناء هو بالتأكيد العمران البشري الشرعي. إلا أن الأمر لا يسكن عند هذه الأسطر بل يتعدها بأكثر من قليل ، لما نتوحد على رضا فكرة تعني بفحواه ارتقاء لمغزاها ، هو ذلك التنوع الذي له من المصاب في حق العلوم الشرعية للعمران البشري ما هو داعٍ لإقامة استفسار حول علة هذا التنوع ، التي نجدها تتحدد شيئا فشيئا بطائل ذلك التنوع الوارد بشأن العلاقات الإنسانية أنها على التخطيط الشرعي بأربع مجالات هي :



الشكل 1 . 3 هوية العلاقات الإنسانية

فكل هذا ذريعة لها من الإلزام ما يكفي لنصنع عرين العلوم الشرعية للعمران البشري بأنها على أربع أوصاف ، وصف يكون فيها تنظيم للمجال السياسي الإنساني فيكون هذا سطر من الكناية في مصاب العلوم الشرعية للعمران البشري أنها العلوم السياسية. و وصف آخر يصدر كنعت ملزم حيال الوضع الاقتصادي البشري لنكون بهكذا واقع نمضي على

وجود العلوم الاقتصادية. و و صف هو الآخر من أتون ما تفرزه ثنايا العيش البشري ليس لأي سبب سوى لأن الإنسان اجتماعي بطبعه ، ما يؤدي في إثر ذاك بتحقق اعتراف موضوعي حول ضرورة وجود العلوم الاجتماعية كسبيل لتنظيم القضايا الاجتماعية البشرية. ليكون لنا بهذا الذكر مقام وصف هو نتيجة ما للإنسان من ذاتية و فطرة تقضي له ذلك القدر ، أن يكون مداولا للمعلومات أخذا و عطاءا ، و جنيا و ابتذلا ، في سبيل عيشه الذي دنى فيه عرفه المتخلق ، بأنه بمطاف ذاك بشري يستحق أن يعلم و يتعرف ، فانجر عن ذلك حتمية كان عليه توخيها بما تجتبيه من اقتضاء و تكليف في ضبط ما يدرك من معلومات لإحداث العمران لديه ، و بالصيغة التي و لابد لذلك ، اقتضى الحال أن تكون هناك علوم عمرانية بشرية لها وصفة معلوماتية هي نفسها بذاتها العلوم الشرعية الثقافية . إذن فالعلوم الشرعية للعمران البشري هي ذات شكل مسطر على اعتبار أنه خارطة للعمران البشري بالأبعاد التالي ذكرها :



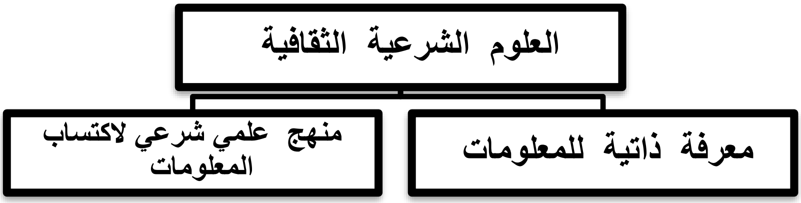
الشكل 4 . 1 أقسام العلوم الشرعية للعمران البشري

حيث أن هذه الخارطة ما هي غير منهجية نستطيع أن نستعير من ديباجة المعنى المصاغة بها في كونها أصولًا للعمران البشري ، أن

تكون بالنسبة لتداول المعلومات في الوسط البشري بين أفراده خارطة الأصول العامة للمعلومات ، ليس لأي سبب أو ذريعة سوى أنها منهجية تضم في جوانبها العلوم الثقافية بالطائل الشرعي ، الذي نراه يجسد مفهوما من أتونه أن العلوم الثقافية ما هي إلا نظام لضبط معلومات البشر في جماعتهم البشرية ، و تنظيمها بما يليق وواقعهم المعاش ، بدواعي تعزز ذلك المفهوم الذي نستعين به لغة و اصطلاحا في حق الثقافة أنها كل من المعلومات المكتسبة لدى حضرة الإنسان حيث أن الاكتساب المنوه به للمعلومات هذا يقيم عرين الثقافة عند الإنسان بأصله و أصالته ، فالإنسان أسير ذاته نظرا لذاتيته ، فهو لا يخلو من الهواجس و العواطف وما تهواه النفس و تشتهيه ، ما يجعلها ذو رسم له من الأوصاف ما نرفع حكم الموضوعية عن ذلك الاكتساب لديه من المعلومات ، و عليه نكون أمام ثقافة ذاتية لا تخدم الإنسان في حياته ، لأن الثقافة التي تناسب مفهوم وجود الإنسان على الأرض بعلة العبادة ليس لها وصف سوى أنها ثقافة موضوعية ، تحقق عبادة الإنسان لربه كونها المنهج الشرعي لذلك ، و هذا على مسافة شرط ذا سكون لوقوفه عند ذلك المنهج العلمي ، أن يكون شرعيًا في تنظيم المعلومات عند ذات الإنسان . أما لو كان ذات المنهج المطبق غير شرعي فهذا لا يعني أن الثقافة غير موضوعية ، ولكنها بهكذا حال لا ترقى لمنزلة الثقافة التي تقيم سنة الإنسان في الأرض بتأويل أنه عابد لله تعالى ، لأنه ما خلق إلا لهذا الغرض ، مصداقا لقول الله تعالى: **"وَمَاخَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْس إلاَّ لِيَعْبُدُونَ ... ."** وحتى يتحقق ذات المقصد من خلق الإنسان بإرادة من الله واحتسابا لمشيئته كان و لابد من تنظيم المعلومات المتداولة عند البشر في كل جمع منهم ، بنظام شرعي يمثله بكل استحقاق المنهج العلمي الشرعي ، و هذا على اعتبار أن المعلومات ما هي بالأصل سوى سطر من العلاقات الإنسانية الذاتية تسمى بالعلاقات

الإنسانية المعلوماتية أو الثقافية إن صح تعبيرنا في هذاالمقال ، فلما ينجلي تأطيرها في حيز هو جملة من القيم و المبادئ الفكرية ، التي تروي من قصدها تصميما منطقيا نقومه علميا أنه المنهج العلمي الشرعي ، أكيد سنكون أمام أحكام شرعية ثقافية لها وظيفة الضبط الموقع بالفعل على أنه نظام تنتظم و إياه المعلومات المكتسبة لدى الإنسان ، فتكون بمثابة أحكام تحدد سبل اكتساب المعلومات لتكون على طبق من الموضوعية مشكلةً ثقافة لا ريب يعتري قولا فيها أنها ثقافة موضوعية و شرعية . و دليل ذلك نجد له ذكر قائم بدلالته في قول الله تعالى من الآية 59 من سورة النساء قائلا عز من قال **:"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـأوِيلاً"** فلو علم الله أن هذا الإنسان من دون مشيئته و شريعته ما ضاع فكرا و مذهبا في الأرض قاصدا عبادة الله ، ما بين له في هذه الآية و آيات أخرى كيف يضبط حال فكره و تفكيره و مراجعه و قيمه في سلوك مسارات الحياة ، التي خلق فيها بالأصل عبدا لا أكثر على ذلك .فهيأ الله له المنهج القويم و السبيل الحكيم والصراط الذي و إياه كل بني البشر بالأصل عابدين ، فكان ما جاء بعرض الآية 59 من سورةالنساء ، صورة تجسد ملامحا لنظام يضبط فيه الإنسان عملية اكتساب المعلومات لديه ، و ينظم سبل تداولها و التعاطي بها ، وإن هذا إلا استبيانًا ببينة في ضحى القضية التي نستأنف فيها نقول ، أنه و بسؤال من الفرض الذي نعتقد باليقين لا بالشك ، أن الثقافة مادامت بصيغة نتقي فيها الله أنها كل من المعلومات المكتسبة لدى الإنسان ، فإن هذا الكيف سيكون له عنوان ، لما نلتمس أن الثقافة تستقر عند الإنسان بنوع من الذاتية لما ينتفي ارتباطها و منهج فكري ، غير أن سمة الموضوعية في الثقافة قد تتحدد بأبعاد شرعية إذا كان المنهج العلمي

نفسه منهجًا علميًا شرعيًا ، إلا أنها قد تنقلب في عشية و ضحاها إلى قيم ذات موضوعية في حال من الأحوال يعد فيها ذات الإنسان المكتسب فكريا قد ضبط حال وضعه هذا لما اكتسب تلكم المعلومات ، وهو يستعين بمنهج علمي قد تم بتصميم شرعي ، وعلى عهد هذا المتوقع افتعالا بين المعلومات و المنهجية الشرعية لاكتسابها سيكون بهذه الصيغة:



الشكل 1.5 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية

حيث قولنا الذي فيه مدلول نستوفي منه معرفة ذاتية للمعلومات ،فهذا يعني معرفة عقلية مباشرة للمعلومات بوعي من الإنسان ، حيث قد تكون تلك المعلومات ذاتية (حسية) أو معلومات موضوعية ، و في موضوعيتها تلك لها أن تكون شرعية أو غير شرعية . لهذا أمكننا هذا الواقع من أن نرى فيها أنها المعرفة العامة للمعلومات لأنها في الأصل حاجة الإنسان الحسية لهذه الأفكار ، و هذا له ترجمة نستوعب من أبعادها أنها المعرفة الذاتية الحسية لديه، أي بما للإنسان من عقل مهيئٍ لهذا العمل الذاتي ألا وهو الوعي بالواقع ،أين نستشهد في إثره تنوع العلوم الشرعية الثقافية. فالمعرفة الذاتية للمعلومات وفقا لكل الاعتبارات المحاطة بها، نجدها تتطور من مجرد إحساس بالواقع الذاتي أو المحيطي للإنسان وهذا أصل المعلومات ،كونها تلك التي نلقبها بالمعلومات الصامتة ، أين الإحساس ما يمدنا من شيء غير صورة الأمور و أبعاد و أطراف وجودها ، حيث لما يتم التعبير عن تلك الأبعاد من صورة الأمور و وجودها لها أن تصير معلومات لغوية ، ثم تؤول أن تصير معلومات قانونية لما يتم

ضبط صحتها من خطئها ، و لها أن تضحى معلومات وجودية لما يتم الكشف عن حقيقة صدقها من كذبها كمعلومات بطريق البرهان ، ثم يمكنها أن تتطور بلباقة العقل البشري إلى معلومات تقنية . لنفهم أن العلوم الثقافية الشرعية بكل مقدمة من مغزى فيما أصرفنا نقوله عن الثقافة و منهجية الاكتساب ، حرى بنا أن لا نتنازل عن فكرة أن هذه العلوم هي:مجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص اكتساب المعلومات و تداولها بهدف تنظيم علاقة الإنسان بربه تعالى .

و إن ما تقدم بنا من تفصيل نحيك به الأحكام لتكون كلها على بعضها قضية بجلسة نستوفي منها حكما على المحكموم الذي نعرف أنه العلوم الشرعية الثقافية ، فهو غير كاف لنحيط جل استقصائنا حيالها كعلوم إلا لما ندرك أن تعريفها بهكذا شكل سينزف من أصوليته شيء من المعطى ، الذي نراه مزدوجا بين خصائص هذه العلوم كونها تخص الثقافة ، و بين إمكانية تنوعها على أثر المنهج الشرعي الذي يقيد المعلومات على أساس حسبنا فيها أنها نسق، إذ تنظيمها سيبني علوم شرعية لتعاطي المعلومات لينجر عن ذلك آثار نستطيع ببعض الجرأة أن نطرحها لتقسم النصيب الذي عسى و ربما نجنيه من مفهوم العلوم الشرعية الثقافية ، و ذلك بما يتأتى بيانه :

1 . 1 خصائص العلوم الشرعية الثقافية :

إن ما نجتهد في إيضاحه أكثر من أقل فيما لا نجد له نهاية من دون بداية لقضية العلوم الشرعية الثقافية ، أن تحديدها مطلب له ضروريات عدة يمكننا حصر بعضها عند أفق يستدعي بنا التسليم أولا أن هذه العلوم في حقيقة الأمر ليست سوى نظام ، غير أن هذا سيستنجد و في الحال النجدة لملاذ لا يجحد بدوره هبة الجواب اللائق ، كيف يمكننا تعيير العلوم الشرعية الثقافية أنها نظام؟ و الرد بهكذا مسألة له من البينة ما

يستدعي قراءة الآية 59 من سورة النساء التي قال فيها المولى تعالى:"**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم فإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـأوِلاً**" لأن الله تعالى حدد كل المقترحات للإنسان على أن لا يتيه فكرا و تفكيرا في حياته و هو يسلك مضامين عمره ما عمَّر في الدنيا ، و هذا التحديد ضبط له قواعد شرعية هي ما نعنيه فكرا بالقواعد القانونية ، التي معناها جمعا و إطلاقا سيعني من دون ريب في ذاك أنها نظام ، و نظام الله تعالى هو الشريعة الإسلامية ، فإن كانت العلوم الثقافية بهذا المسار منهج لاكتساب المعلومات ، والشريعة الإسلامية بذاتها نظام هو على هيئة منهجية تحدد أبعاد الأداء البشري سلوكا و فكرا ، لإمضاء ذات الواقع الذي يضفي من لدنه أن هذا البشري عبد لله ، فإن هذا داعٍ كافٍ لاعتبار العلوم الشرعية الثقافية نظامًا ربانيًا له ما على الشريعة الإسلامية من خصائص نستطيع اختزال بعض مراسيمها على ما يأتي بيانه :

أولا و لعلمنا ليس إلا أن الشريعة الإسلامية ربانية الأصل، و استدلالنا عن هذا متوفر في ما قصدته الآية 2 من سورة يوسف إذ قال وفقها الله تعالى عن أول مصدر من مصادر التشريع الإسلامي طبعا عن القرآن الكريم: "**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** " . أمر يفيد بلاهوادة [1] أن الشريعة الإسلامية نظام رباني الأصل لأنه من الله تعالى و هذا ما يفيد أن منهجية اكتساب المعلومات التي تمثل الصراط الفكري و المنطقي للعلوم الثقافية ، إن كانت بوصفة شرعية فهي الأخرى أي العلوم الثقافية الشرعية ربانية الفصل ، على اعتبار يقيم مقاسا بطول عرض يقضي أن منهجيتها تحوي طاعة لله و لرسوله صلى الله عليه و سلم ،ولأولي

[1] كتاب خصائص الشريعةالإسلامية . تأليف الدكتور عمرسليمان الأشقر

الأمر من المسلمين ، و ترجع الأحكام لله ورسوله إن اقتضى الحال في ذلك تكريسا لما جندته الآية 59 من سورة النساء من أحكام لهذا الغرض .

ثانيا فإنه بصريح ما نفقه فيما نعلم حول الشريعة الإسلامية كنظام يحدد منهجية السلوك والتفكير القويم لدى البشر ، على قدر من مسافة الحياة عند كل الناس ، فللعلم أن هذا النظام الشرعي هو نظام عالمي[1]، والروعة فيه أنه لم يكن أبدا مخصصا لجمع من الناس دون غيرهم أو لجنس منهم دون سواهم ، فكما هو كذلك فهو حدث مخاطب به كافة الناس عبر كل زمان و مكان إذ قال في هذا المولى تعالى : **" وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجنَّةِ وَفَرِيقٌ فِـي الْسَّعِيرِ"** الآية رقم 7 سورة الشورى . فإذا سلمنا بهكذا واقع في حق الشريعة الإسلامية من كل حيثية تشير إلى صدق قضية عالميتها ، فإن العلوم الثقافية الشرعية إن اعتقل منهجها وفق شريعة الله فهذا أكيد بل بجازم الحال من إعراب واقعها ذاك ، أنها علوم موجهة لكافة الناس ولا تخص فئة معينة منهم ولا تعني جمهورا مختزلا عنهم فحسب ، بل هي نظر فقهي و علمي مصوب لعامة الناس وجلهم .

أما ثالثا فلما كان حظ الشريعة الإسلامية أنها تمتاز[2] بالشمولية ، فهذا بداعي أنها شريعة شاملة لجل قضايا الإنسان المدركة من طرفه أم هي على غير ذلك لا محل لها من إدراكه بالأصل ، و لكون الشريعة الاسلامية هي شريعة الله المعتنية بكل أمر موجود فهي له محيط و نظام ، وقانون، و تنظيم ، و ضبط ، و حتى تعبير ، و الدليل قول الله تعالى :**"اللهُ الْذي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَات وَ منَ الأَرضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ**

---

1 كتاب خصائص الشريعةالإسلامية . تأليف الدكتورعمرسليمان الأشقر

2 كتاب خصائص الشريعةالإسلامية . تأليف الدكتورعمرسليمان الأشقر

لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلْمًا".(سورة الطلاق : 5) لهذه الأسباب كان لنا أهلية اعتبار العلوم الثقافية الشرعية علوما شاملة لكل المواضيع المتعلقة بمناهج اكتساب المعلومات و الأفكار من كل صوب و نحو ، وعلى درب كل صرف و وزن ، و على سطح كل واقع بمنهج وعمق حق بالمفهوم ، طالما أنها على وصف المالك لمنهج تتحقق فيه طاعة الله و رسوله عليه الصلاة و السلام .

و رابعا فإن من أبرز ما تتسم به شريعة الله و هي شريعة الإسلام طبعا العدالة [1] فهي شريعة تحقق المساواة وتتضمن التوازن لا الإختلال و تكرس الإنضباط و الانتظام في كل أمر قد خلق من مشرعها الذي نعنيه بعبارة الله، الذي قال في هذا:"وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ المِيزَانَ ،أَلاَّ تَطْغَوْا فِـي المِيزَانِ" .الآية 7، 8 سورة الرحمن . فالمقصود من لفظ الميزان يعني النظام الذي يحقق المساواة بين كل شيء ، و يحقق التوازن الطبيعي بكل أطيافه ومجالاته المتربعة على ربع الأرض و ملكوتها ، وجل الخلائق التي نجد و نصادف فكلها انضباط و انتظام ماشاء الله في ذلك ، كحال دوران الأرض على نفسها ، و تعاقب الليل و النهار ، و شروق الشمس وغروبها ، فكل هذه أنظمة نظرتنا لها ستصدق و على الفور وجود المساواة والتوازن توفرا و موقعا بين كل أطراف المحل من كل نظام هو من بأس شرع الله ، لا سيما في ذلك جسد الإنسان الذي ينم هو الآخر على هذه الحقيقة . فإن كانت شريعة الله هي بهذا الوصف فإن الحال بهكذا تداول للمعلومات بيننا يؤهلنا لوضع الإعتبار القاضي، أن العلوم الشرعية الثقافية علوم عادلة لأنها تحقق المساواة في اكتساب المعلومات، و الأمر ليس جاثما على قدر ما وصفناه من المساواة كواقع هو في سيرة المعلومات على مضمار العلوم الثقافية الشرعية ، بل سيكون

---

[1] كتاب خصائص الشريعةالإسلامية . تأليف الدكتور عمرسليمان الأشقر

لها أن تحقق التوازن في ذلك ليتسنى معرفة صحيح الأفكار من شاردها عن الصحة ، و لمها للغلط دون الصواب ، مما يجعل الإنسان محط توازن في تفكيره ، و انضباط حيال أفكاره و معتقداته و أخباره و آرائه ، بشرط سعته في هذا الأمر أن تكون العلوم الثقافية ذات بناء منهجي تتحقق فيه تقوى الله و طاعة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

أما خامسا وأخيرا فإننا نعلم عن القوانين جمودها و صرامتها ، إلا أن الشريعة الإسلامية كموطئ تشريع فهي كل من القوانين التي تمتاز بالمرونة [1] ، و القصد من المرونة هاهنا ، أنها شريعة لها دابر من تلك القابلية ما يكفي بها الحال لأن تضحى شريعة لأي زمان و مكان بمحل منها هو الإنسان ، و نزيد عن هذا أن تغدو الشريعة بذات الواقع بكونها مطلقة التطبيق في أي زمان و مكان ، وأن لها صيغة التطور بوصف التجدد ، أي التجديد في معطيات الحياة لدى الناس دون المساس بمبادئ و قيم التشريع الإسلامي . إذ قال المولى تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ كَافَّةً لِلْنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون". الآية 28 سورة سبأ . فالمقصد من لفظ كافة الناس حسب ما تمليه قراءتنا لهذه الآية الجليلة ، هو ما توفيه شريعة الله من أهلية هي لها من الله أن تكون شريعة موجهة لعموم الناس لا لخواصهم لا من حيث الزمن و لا من حيث المكان ، فهي بهذا المدلول مناولة في العمل و الأداء في كل حين من زمن البشر ، و في كل فج من مكانهم و مواقعهم التي فيها يعيثون عيشا بملكوت الأرض أو غيرها إن قدر الله ، و هذا ما يدلي بإمكانية تطور و تجدد الشريعة الإسلامية وفق مقتضيات البعد الواقعي المتطور لدى الناس عيشا و حياةً ، ما دامت هذه الشريعة نظام مقدر أيما تقدير ليكون من منزلة العامل الصالح أن نعمل به لكل المواقع

[1] كتاب خصائص الشريعةالإسلامية . تأليف الدكتور عمرسليمان الأشقر

و الأزمنة . و هذا ما يرمي بنا عند قواسم ما نقيس به ظرف العلوم الشرعية الثقافية ، أين تجعلنا ذات القواسم نعتقد بصدق أن هذه العلوم ذات الشرعية بقوسي الثقافة ، مرنة أينما كان منهجها الذي يشكل ريعها شراعا محقق لعبادة الله ، لما يتم تسليم راية الطاعة له ولرسوله عليه الصلاة و السلام ، فسيكون كل ذاك اعتبار كاف لأن تكون العلوم الثقافية الشرعية بهذا الشأن ذات مناهج شرعية لاكتساب المعلومات ،لها حق النعت أنها تملك شيء من أطلال مرونة الشريعة الربانية في شريعته المترامية الحدود بأبعاد المنهج الشرعي لتحصيل المعلومات، مما يجعلها ذات صلاح لتسيير واقع الإنسان في أي زمان ومكان، بل لها من القابلية تلك لأن تتطور وتتجدد دون الخروج عن مبادئ الشريعة الإسلامية أو أدنى مساس بحرمة هذه الشريعة في خلال ذات التطور المنوه به حصولا لمناهج العلوم الثقافية . وإننا بهذا لن ندلي ستار النهاية على سيناريو أمعنا فيه تخليص مواصفات العلوم الشرعية الثقافية بمقاس الشريعة الإسلامية ، لأن لهذا الوصف كل أثر إلا أنها آثار لا تفوق تقدير أنها ستجعل من العلوم الثقافية الشرعية قياسا بالشريعة الإسلامية نظاما ، و لكنها لن تنال بهذا ترقية لموصوفها بهذا التقرير أنها نظام كلي كحال شريعة الله ، و إنما هي نظام متعلق بالأساس و الأصل بالمعلومات لا غير لذا أمكننا طرح ذاك اللقب في عرض العلوم الثقافية الشرعية أنها نظام شرعي للمعلومات . و قولنا في هذا لو نتذكر فحسب هو مقال له قول سابق يشمل التعريف بعلم الأفكار الذي نعرفه بالأيديولوجيا ، صدفة لن نستغربها لأن قولنا في علم الأفكار أنه : نظام من الأفكار و المعتقدات التي يدركها الإنسان و يؤمن بها ، و التي تشكل فكره و مراجعه و مبادئه و قيمه و التي قد تكون ذات طبيعة سياسية أو دينية أو

اجتماعية أو اقتصادية أو فلسفيـــة أو علمية أو حتى طبية و صيدلية و حسابية او فيزيائية إلى غير ذلك....[1].

فإن الاعتراف بهكذا وصف هو من متن ما تنعت به الأيديولوجيا ، كان لزوما علينا أن نتراضى بالعلوم الثقافية الشرعية في كونها نظام معلوماتي ، قد يكون نصيبها من هذه المعلومات أنها تلك القيم التي نعي أنهاعقائد ، أو سياسة ، أو اقتصاد ، و شؤون اجتماعية أو قوانين فيزيائية ، و ما شابه ذلك كثير ، و لن نجد لهذا غرابة لان هذا في جردنا لما سلف ما هو غير استنتاج نقر فيه أن العلوم الثقافية الشرعية هي نفسها علم الأفكار . و لن يكون لنا برهان عن صدق هذا الأمر ، إلا لما نجرد مضمون العلوم الثقافية الشرعية مما تحوي من معلومات هي محل للتنظيم و النظر بالتسطير الثقافي ، و لن يكون لهذا موطئ واقع في ما نجتهد نوضحه إلا لما نفحص مسألة تنوع العلوم الثقافية الشرعية .

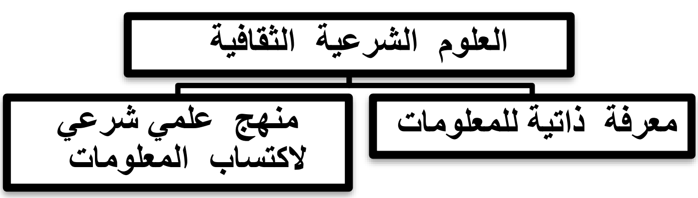
2.1أنواع العلوم الشرعية الثقافية :

و على خطى تلك التي فضحنا فيها الصدق النبيل الذي حدد لنا معالم العلوم الشرعية الثقافية ، في كونها جلال من الاختراق في صفوة المعلومات بعمق سيف المنهج العلمي الشرعي ، لتصب شظايا ذاك الحدث أحكاما شرعية تحدد معالم اكتساب المعلومات ، فكانت ذات الخطى لسبيل ذلك منهج عمراني بشري هو الذي ندعوه بحكم ذاك علوم شرعية ثقافية ، بل و حتى علوم أفكار تجريدا لنفي علم الثقافة على انه ليس شيء فيه من علم الأفكار قد نجد . فهذا اعتبار كاف على أن الأيديولوجيا فعلا نظام للأفكار ليس من حيث صحتها من خطئها فحسب ، بل من حيث أصول كسبها لدى البشر ، فتحديد مناهج اكتساب المعلومات و الأخبارسبيل ولابد من قطعه مهما

---

[1] كتاب إفريقيافي عصرالتحول الاجتماعي . تأليف بيترلويد .ترجمة شوقي جلال . الصفحة 261

تجلت مسافاته بعدا و قربا . مما يجعلنا هذا نتساءل كيف هي هذه السبل التي نراها بقدروعينا الذي و إياه ندرك كل المدركات فيها أنها علوم هي للثقافة شرعا وشريعة ؟ حيث بهذا الكيف لا نسلم أن العلوم الثقافية الشرعية هي علوم لأجل تحصيل الأفكار فحسب بل هي علوم تحدد مختلف الوسائل و الإمكانات ذات الوصف المنهجي لتحصيل المعلومات و كسبها.غير أن السؤال سيظل قائما يتوعدنا من كل جانب و صوب كيف هي هذه المناهج ؟ . سؤال لا نخشى فيه غير الله ، عسى و ربما قد نصيب من الغلط فيما سنرويه عنها أي عن المناهج بأكثر مما قد نصدق فيه أقوالنا و المعلومات التي نريد ، أن نتخيرها من بين كل المعارف المطلقة والمقيدة لدى ما يدرك منها الإنسان، لهذا السبب رأينا أن ما يستأنف به قولا في العلوم الثقافية الشرعية أنها حيز من المعلومات المنظمة كسبا من الإنسان لمعلومات أخرى في سياق منهج علمي شرعي بالصيغة التالية :



الشكل 1 . 1 . 2 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية

ليتأكد لدينا من جراء ما نعيره معنا في العلوم الثقافية الشرعية أنها علوم لها أن تتقادم لتتنوع بتنوع قد يمس احد طرفيها ، و نقول احد طرفيها لان طرفها الأول ذا مقتضى أنه المعلومات نفسها ، فلما نقول ذلك سندرك مباشرة أن المعلومات يتم اكتسابها من الإنسان ذاتيا عن طريق ما تمليه عليه إنسانيته ، بأنه بشري محس قبل أي مفهوم آخر يحدد أبعاد الإنسانية فيه ، فلما تتوفر المعرفة الحسية و الذاتية لدى الإنسان سيكون بهذا العرض متلقيا لمختلف

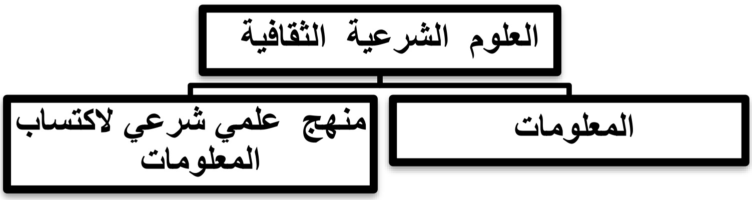
المعلومات، صحيحها وخاطئها، ولكنها تتوحد في إنسانيته تلك بأنها معلومات ذاتية ليس بأكثر من ذلك وصفا يزيد من تعيينها. وهذا ما يجعلها عرضة لتفكير الإنسان الذي سيشكل الطرف الثاني في العلوم الشرعية الثقافية ، حيث لما يفكر الإنسان في المعلومات التي تلقاها بالصيغة الحسية و الذاتية ومهما كانت فيها شيء من الموضوعية أو الذاتية فإن تفكير الإنسان فيها كفيل أن يجعلها تشكو نوعا من الانقسام، وهذا بمعية التفكير الذي إن كان بحدث ذاك غير منظم بمنهجية معينة فيظل اكتسابه للمعلومات ذاتيا ، بينما لو انتظم تفكيره لتلك المعلومات بمنهجية معينة أكيد سنكون أمام حالة تغير و تطور لتلك المعلومات . فلها أن تصير معلومات موضوعية غير أنها قد تكون بهذا التأويل شرعية أو غيرشرعية ، ومعنى هذا جلي و واضح في ذات البرزخ الذي ستحيا فيه الأفكار من جديد ، و هذا طارئ لما يوفي الإنسان حقه مع الله في أن يجعل منهجية تفكيره إزاء تلكم المعلومات تحقق طاعة الله ورسوله صلى الله عليه و سلم ، فهنا أكيد سنكون أمام معلومات موضوعية ، غير انه سنضيف عن هذا و نقول فيها أنها معلومات موضوعية شرعية .و هذه الوصفة الشرعية التي نريد هبتها لمناهجنا العلمية لن تكون لها قائمة ذكر بأنها شرعية لوما كانت موافقة لشريعة الله . فلما نتباحث في شريعة الإسلام نجد ما اختصت به الآية 59 من سورة النساء لما قال بها الله تعالى :**"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فإن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اُللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَـأوِلا"**فهذه الآية نقل لاستبيان ما يجب الاستعانة به بقصد إقامة شريعة الله وإرساء عهدة العبادة بين الإنسان و ربه ، بأساس أنه رب واحد أحد . واستيراد هذا الأمر لن يكون بالتأكيد من خارج طوق هذه الآية ، إذ مقام الخبر فيما أفتى بمقتضاه حكماء و فقهاء الأصول الفقهية الإسلامية أن للشريعة الإسلامية نظرية تشريع ، مقتضاه هو

اقتباس الأحكام الشرعية كقواعد قانونية من القرآن الكريم و سنة محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، وعن طريق الإجماع و القياس . فعدها بهذا الطائل السند التشريعي الذي يوطد مفهومية الإسلام كشريعة هي نظام له وظيفة الضبط ما يمكن أن يكون محلا لعلاقة كل إنسان بما يدرك ، وفقا لما تمليه تلكم المصادر التشريعية من أحكام هي من مقام القواعد القانونية. و هنا بدا لنا من الواضح أنه ليس من باب الصدفة أن يكون القرآن عربيا و في نفس الوقت مصدرا للتشريع مما يجعلنا هذا نبرر أولى الخطوات نحو تهذيب فكرنا حول وجود مناهج لاكتساب المعلومات ، ربما لا يمكننا وصفها بأي تقدير غير تقدير أوحد هو بينها ذو موقع ، إذ هذه المناهج شرعية بالفعل و بذاك التقدير و بينة هذا له نبرة وجود فيما برره المولى تعالى قائلا في الآية 02 من سورة يوسف **:" إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " .** فإشارة المولى تعالى للقرآن الكريم أنه بلغة عربية هو حجة على الناس الذين يفقهون اللغة العربية ، بأنهم سيفهمون ما يقصد من متن هذا الكتاب السماوي ألا وهو القرآن الكريم ، بدعاية مؤكدة أن اللغة صراط منهجي سيلبي حاجة الإنسان للأفكار و الأخبار و المعلومات كسبا و امتلاكا ، إذ هي بهكذا تفصيل ماس بشأنها أنها من مستوى منهجية اكتساب المعلومات ، بل منهجية شرعية لذات الغرض . و هي بهذا تعتبر المنهج الأول لتداول الأفكار بل و ادخارها إن اقتضى الأمر كما هو الحال في سائر الوقائع المدونة باللغة طبعا ، و المتداولة بحديث هو من صلب اللغة التي نعي و نعرف و ندرك .و إن كانت هذه اللغة بهذه المنزلة التي نجدها ذات موقع في موضوع وسائل كسب المعلومات ، فإن التشريع هو الآخر له من المكانة ما تجعله أسلوبا لانتقاء الأحكام و الأفكار بما يوائم و وضع الإنسان مع كل ما يبني ستائر العلاقات بينه و بين ما يدرك ، تنظيما و احتكاما ، أين سيكون هذا التشريع

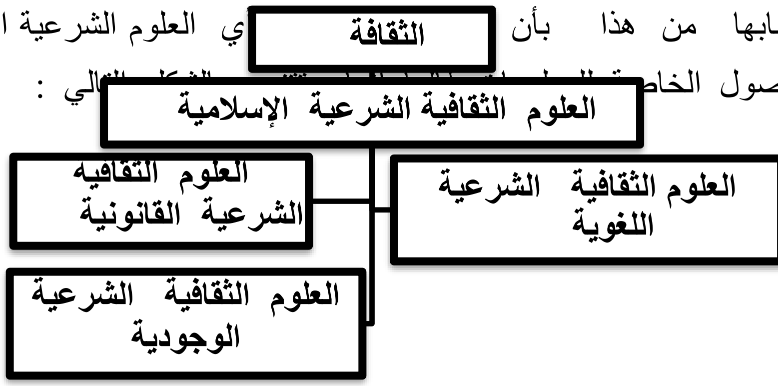
حينها منهج لاكتساب المعلومات كذلك بل و معيار لتعريف الغلط في الأفكار و ضبط منطق الصدق منها إن لزم الأمر . و هذا ما نجده باديا فيما أو سعه الله قولا في الآية 83 من سورة النساء : **"وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَـوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلْرَّسُولِ وَ إِلَى أُوْلِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلْذِينَ سْتَنْبِطُونَهُ مِنْهَمْ ..."** فالمعنى واضح بجلاء ما يستعصى درء ملامح التشريع في قضية الحال بعرض هذه الآية التي تنفي كل فكر ينوه لانتفاء التشريع تورطا في كسب المعلومات ، لأن التشريع لما لا يتنازل عن تلك الكنية التي في مضمونها أنه استنباط حكم لقضية ما من مصدر للأحكام ، هو بهذه الحال كمصدر دليل على تلك الأحكام التي قد تكون صالحة للأخذ بها تنظيما و شريعة لذات القضية المراد التشريع فيها للإنسان ، فهذا دليل شرعي على أن التشريع ثاني المناهج الشرعية لاكتساب المعلومات و تنظيم الأفكار و القضايا التي لها إمضاء من مواقع عدة فيما يتداوله الناس من أخبار و أفكار عبر أعداد أعمارهم زمنا من هذه الحياة الدنيوية .

و كل هذا متفق على إرث صحته الذي تم تكريسه من قدم زمان الحضارة الإسلامية ، و ما جُنِّدَ قولا فيها من أطراف ألسنة فقهاء و علماء الشريعة الإسلامية فقها و أصولا ، إلا أننا سنضيف عن هذا ما جاء في قول الله تعالى في خلال الآية 01 من سورة العلق قائلا عز من قال:**"اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ"** . إن هذه الآية هي طرح لمسألة العلم لدى الإنسان حيث يجسد الله تعالى للإنسان بأن ما سيعلمه إلا فيما هو موجود ، و الذي جاء بمعنى الآية أنه الأمر المخلوق ، فإن لم يكن هناك أمرا مخلوقا فلا جدوى تذكر من تحقق معرفته ، فما سيعرفه هذا البشري لابد أن يكون موجودا فلكل شان مخلوق هو شأن وجود ، وصيغة تروي سيرة وجوده استعارة بما هو مخلوق عليه من الله تعالى جلا جلاله. مما يؤكد هذا أن المعرفة في وجود الأمور

هو منهج لابد منه حتى يعلم الإنسان و يتعرف على ذلك الموجود ، الذي هو بالأساس مخلوق ، إذ المراد من الخلق معنا هو الوجود لهذا سيكون البرهان منهج علمي شرعي لكسب المعلومات ، طالما أنه النظام الفكري الذي به يتم تفسير وجود الوجود والموجودات التي يدركها الإنسان و يعرفها، ليس لأي سبب سوى أنها موجودة و بالطائل الشرعي نقول كذلك لأنها مخلوقة من الله تعالى . لهذه الأسباب سنكون من دون أي تحريف عن مسار ما سويناه فهما و فقها في شرعية مناهج اكتساب المعلومات ، أن العلوم الثقافية بشرعيتها التي اكتست سترتها عبر ما تمتنه بعجو ما تكنه من أبعاد شرعية في منهجيتها أنها ذات منهج مكسب للمعلومات و في نفس السياق هو متنوع إلى ثلاث فأكثر، نجد في مقدمتها اللغة ويليها التشريع وبعده البرهان، ولما لا مناهج أخرى خاصة تلك المناهج المتعلقة بالشؤون التقنية ، التي نسطع بما لنا من تقولٍ يمكن تحصيله بحثا ، أن نتائج الأحكام الوجودية عن طريق البرهان التي تفسر وجود الأمور، لها موقع تفعيل، أين يمكن تصنيع هذه الأمور من جديد بصيغة أخرى ولكن وفق أسس الوجود التي تم تحديدها سلفا بطريق منهجية البرهان . وكل هذا سيجعلنا نرى تصميما تشكوا منه العلوم الثقافية بشرعيتها تلك، حيث تجعل منها محلا لتنوع وراد في حقها بحق على إثر تنوع المنهجية الشرعية لاكتساب المعلومات بين أن تكون لغة أو تشريعا أو برهانا أو أي منهج آخر له من الشرعية ما تكفي ليكون مكسبا للمعلومات، وتيار يقين عند الإنسان. وهذا لعلة أن العلوم الثقافية طائل من المعلومات المكتسبة ذاتيا تم تصفية حقائقها على قيل من المنطق الفكري الذي يسعنا المقام وبحضور شرعيته أن يشكل المنهج الشرعي لاكتساب المعلومات ، كما هو الحال واقع في درب اللغة و في حق التشريع و في مسألة البرهان ، و ربما مناهج أخرى و لما لا ؟ ما دامت العلوم الثقافية الشرعية هي بهذه الوتيرة التالية :



لذا سنراجع فيما أصرفنا فيه مقالا أن هذه هي العلوم الثقافية الشرعية، بتنوعها ذاته المحقق على مستوى تنوع المنهجية الشرعية لاكتساب المعلومات فهو كاف ليحقق تنوع العلوم الشرعية الثقافية برمتها ، بأثر ذاك التنوع ، أين يكون مصابها من هذا بأن [illegible] ي العلوم الشرعية الثقافية خارطة الأصول الخا[illegible] الشكل التالي :



الشكل 2 . 1 . 2 أنواع العلوم الشرعية الثقافية

حيث أن اكتساب المعلومات عن طريق اللغة سيشكل العلوم الشرعية الثقافية اللغوية ، بينما لو تم كسب المعلومات بطريق التشريع فهذا اعتبار من لدنه سنشهد على وجود العلوم الشرعية الثقافية القانونية ، بينما لو تم تحصيل المعلومات بأثر البرهان فهذا تمهيد نعتد به لموضوع علوم هي العلوم الشرعية الثقافية الوجودية طالما أن البرهان بحث في وجود الأمور، و ربما قد تتنوع إلى علوم ثقافية شرعية تقنية لو تم التحصيل المعلوماتي بأسلوب منهجية تقنية ، و هذا بعدا عن الإعلام الآلي و إنما المقصود هو ما يتعلق بالعلوم الميكانيكية و التقنية عموما . وخلاصة القول أن العلوم الثقافية بهكذا واقع ستعطينا عن نفسها تعريفا جلية القول فيه أنها خارطة الأصول الخاصة للمعلومات التي تمثل علم الأفكار .

المبحث الثاني
العلوم الشرعية الثقافية اللغوية

ليس الواقع من يرسم لنا كيف نصف أحواله ، و إنما هو مجرد معطيات نتكيف معها بمحض ما لنا من ثروة حسية نعي بها هذا الوجود الذي هو بمثابة واقعنا ، و الذي لا يسعنا في شأنه وقت حتى نجد أنفسنا نصفه كما نشاء ، برقة وبعصبية و ببدائية ، و ربما كل ذلك و وفق أخلاق أو من دونها ، و بتقاليد أو عادات نصنع بها عرين العرف الذي و في إطاره يمكننا و من دون مبالغة ، من أن نتواصل مع الواقع - الذي ما خلقنا فيه إلا من أجل عبادة الله - فنعبر عنه ، فذاك و من الأخير واقعنا ، الذي نحيي فيه مسودة للتعبير بكل ما أوتينا من طلاقة في حرية ذات التعبير لدينا ، لأننا ببساطة سنتواصل.

فكان فضل الله علينا أن أنعم علينا نعمة التواصل ، يصنع لدينا تلك الشهادة التي في خلالها نشهد بما أحسسنا و أدركنا ، بتعبير يرسم هذه النعمة التي نراها عرضا بعد مقدمة حسنا و إدراكنا لواقعنا ، حيث بها من المغزى ما يعلمنا الفكرة التي تحدد بكل الكلمات المتاحة عما أحسسنا و أدركنا عن واقعنا ، و كل ذلك يتخطى كل تقدير إلا تقدير أن ذاك الإدراك و الإحساس قدر الله و ما شاء فعل أن يتحول إلى تعبير يشرح بكل المعاني الممكنة و الدلالات القاطعة منها و الرسمية ، عما جال في باحة حسنا و وعينا لواقعنا المشهود ، لأن الشاهد في هذا السياق هو الإنسان و تعبيره عما أحس به و أدركه بما له من يقين و وعي . نعم ، فهذا هو التواصل جملة و تفصيلا و هذا الأخير مادته كانت بالفعل اللغة ، و بمعانيها أمكننا أن نحدث التواصل ليتوسط

التعبير اللغوي بيننا و بين الأمور ، فهكذا و من دون سابق معاناة نجد أنفسنا نصنع التواصل فنتواصل من جراء ذلك ليس مع أنفسنا و مع بعضنا فحسب بل مع كل شيء يسبقنا إليه حسنا و إدراكنا له. لأن الإدراك هو بتعبير شرعي : تصديق الإنسان بكل أمر من حيث إسمه و صفاته و وجوده ، و لكن للعلم فقط لا غير أن له من المعنى اللغوي ما يفيد أنه العلم ، أي العلم بالأمر لما نجد أنفسنا نعيه ونحس به. غير أننا نفصل الموضوع أكثر بأكثر لما نحقق في الحس والوعي أنه معرفة الأمر من صفته و وجوده لا يصنع التواصل الذي نتحدث، إلا لما يتحقق إسم الذات المعروفة لدينا بصفتها و وجودها فهنا كان للتواصل معنى وجود. ولما كان ذلك بشرط الإسم فالإسم للعلم أيضا ليس سوى لغة، إذن فاللغة بهذا المنحى صلة وصل كونها دافع يكفي لحدوث التواصل لدى الإنسان ، وكل هذا يساق على أن التواصل ذاته هو الإدراك.

فالتواصل سيكون بهذا المنطق ليس إلا الوسيلة التي بها نفسر واقعنا لأنفسنا و لغيرنا و لمؤمننا وكافرنا ، و لصادقنا و لكاذبنا ، و هلم جرا .لنكتفي من هذا و نقول أن هذا التواصل هو وسيلة كسبها ثمين يسمى اللغة ، لأنها الوسيلة التي بها نصنع تواصلنا مع الواقع الذي ينتهي عندنا في كل كلام نبوح به سرا كان أم جهرا ، و لكن قد يساق قي وسط موضوعي ليتطور مفهومه عندنا كما نعلم لنسميه أدبا أو آدابا فلا يهم لأنه قد تحول أخيرا إلى أدب.نعم ، فوصفنا للأمور بشتى مناهجها و مجالاتها و مشاهدها عن طريق اللغة الإنسانية الراقية و المتناهية فصاحة بكل جمالها وعفتها وأخلاقها فإن اختلاط هذه الصفات مع تلك المعطيات التي نجدها في تلك الأشياء والمواضيع و الأمور ، من شأنه أن يولد

صيغة جديدة لهذا الوصف ، طبعا سنسميه الأدب . فنتساءل كيف يتم هذا حتى نقول عن أي تعبير بلغتنا لأمر عارض أو طارئ أو دائم أو مؤقت أنه أدب ؟ ، سؤال لا نختار له الجواب لأن الجواب هو تحديد مفهوم الأدب الذي لا تكون له قائمة إلا باللغة الإنسانية ، و هذا مدعاة لتحديد مفهوم اللغة أيضا تحت طائل أنها وسيلة للتواصل ، فيصنع لدينا كل هذا مسألة اللغة و الفكر ؟ . وكل هذا لأن الأدب موضوع و اللغة موضوع آخر ، و لأن الفكر مجال و اللغة مجال من مجالاته و تفسير كل هذا يكون وفق التطرق لحل مسألة اللغة و الفكر و مسألة الأدب و الفكر .

2 . 1 مسألة اللغة و الفكر :

اللغة و الإنسان واقعية فيها من الجِدِّ ما تصنع ذلك الخبر الذي لا نبذل قصارى الجهد حتى نفحصه ، أن اللغة بكل خطاياها و حسناتها ظلت مدخل الإنسان للعلم و المعرفة لهذا لم يصبر هذا الأخير حتى جعل من نفسه باحثا ومتفقها في اللغة من حيث كل المعطيات التي عسى و ربما تحوم حول تلك الهوية ، التي لن تتنازل عن شرعيتها أن اللغة ذات أصل و نسب .غير أن البحث في متن هذا الأصل والمحل من بحوث الإنسان،يجعلنا نتوق عند تلك الإشكالية التي لها كل الدواعي أن تبرر مسألة تحديد اللغة من سائر كل المفاهيم ، التي لها ذلك المتسع من الحين والوقت أن تشكل الفكر الإنساني . بتعبير آخر أن البحث عن حقيقة اللغة ليس بعيدا عن مرمى ذلك الشرط الذي يوقع مؤداه، أن تحديدها بحقيقتها يحدث لما نجعل بينها و بين كل المفاهيم تلك، التي بمطلقها هي فكر الإنسان ، حاجز نعتقل على أحد جانبيه بالتأكيد سيرة اللغة، لأنه حينها لن نجد أي شيء فيها أو معها قد يخلط بعض الأقلام الفكرية حيالها ، كمسألة علمية حتمية توخي دراستها ، ليكون لنا

بعد ذاك حقيقة أننا نتكلم و نتواصل و نتفاهم بواقع كله على بعضه متن إدراك و وعي منا بلا ريب .

لأن الإشكال يقضي مرة أخرى أن نتحيز ببعض الموضوعية أو شيء منها ليتسنى لنا معرفة الفكر ، لأن تحديده هو ذاك الحاجز الذي على أحد طرفيه سنصادف اللغة و نلاقي كل المعاني التي أمكننا القدر منها ، أن تفضح حقيقة اللغة بين سائر المفاهيم ، التي هي و اللغة جزء لا يتجزأ من الفكر البشري . فلما نقول بهكذا مقال يمس تلك العلاقة هي المحدثة بين اللغة و الفكر عموما ، نكون قد سلمنا بصدق ذلك الإعتبار الذي يضفي من لدنه أن اللغة قرينة الفكر بدون أي قيود ؟ ، فهل هذا حقيقي أم مجرد تصور علمي لعلاقة قد تكون غير ذلك هي بين اللغة و الفكر ؟ ، بمعنى تكون فيه اللغة بصيغة لا يسطو عن حقيقة أنها مجال و الفكر مجال آخر . إن الواقع يفرض و بدون أي إحيائية لوصل اللغة بالفكر بأنها عامل يحدد لنا الفكرة في سطر المفاهيم و الصور و الأشياء التي نعيش لتوطيد أصول إنسانيتنا فيها ، فهي ما نحتاج في نهاية المطاف ، و لما نريد تلبية حاجاتنا لها لا يسعنا المقام سوى أن نشير إليها بالألفاظ لنحيي بذلك سنة أننا نتواصل معها، فينتج عن ذلك الفكر بكل تفاصيله المتاحة لنا. لهذه الأسباب نتساءل كيف هو حال اللغة بالفكر هل بينهما علاقة ، و إن وجدت فما الصيغة الشرعية لهذه العلاقة؟. إذ أننا في وضع حرج حيال هذا ، حيث لا يمكننا الجواب على هكذا سؤال لوما نتطرق لما جفت عليه أوراق تسيب فيها الحبر عندما أمضى لهذه المسألة حلولا ، غير أنها كانت بتطرف منطقي أثار مسألة اللغة الفكر من جديد ، بدليل ما نجد له أثر وجود في ما أدلت به المدارس العلمية الوضعية من حقائق حيال ذات المسألة ، لأن كل ذاك

وقع بحكم في علاقة اللغة بالفكر أهي علاقة اتصال أم انفصال ؟ فانجر عن ذلك زاويتين ذات قوائم متباعدة من الآراء غير أنها مجادلة بذات التناظر الذي حدثْنا ، حيث منها ما يؤكد على وحدة اللغة و الفكر لدرجة أنه يرى خلاص الفكر في اللغة ، بدواعي أن هذه اللغة تواصل متصل بالفكر ، و العكس صحيح بالنسبة لتيار آخر يشهد على نفسه و على الناس أن اللغة ليست إلا عاملا محددا و دليلا للفكر، و بهذا هو يرسو على اعتبار اللغة منفصلة عن الفكر .

وتصورنا لهذا التناظر العلمي عزاء مسألة كمسالة اللغة و الفكر له ما يبرره لما نتورط في هذا الموضوع كما تورط الفيلسوف الفينومولوجي موريس ميرلو بونتي ، فيلسوف فرنسي له موقف أحادي بين اللغة والفكر . بحيث وبهذا الصدد نجد له نظر بهكذا موضوع بينه في كتاب ظواهرية الإدراك ، أين نفقه مما قال فيه .أن صمم كل ما يجب أن يرتب فيه الفرض الذي يقيم أصول ذلك الترابط المشار على حصوله بأثر علاقة اللغة بالفكر بدواعي نستدل منها أن اللغة كيان من الوجود لا يسعه وجود إن لم يوجد للفكر ، بحكم أن اللغة دليل لا يحتمل فراق الفكر و لو بإنش حرف منها[1].

فكان هنا كمن عاكس هذا الفرض و اعتبره نظرية تجمع من ثناياه الحق عن اللغة و الفكر ، إلا أنه حق خاطئ كونه تمثيل عن واقع نرى فيه اجتهاد يعاني الكثير من التعسف في استعمال ذات حق ، المضفي على ذلك الترابط المشهود هو بقائم ذكر بين اللغة و الفكر . على اعتبار آخر يشحث نية الانفصال و إمضائه بكل الدوافع المتاحة بعرض قراءة نستوفي منها أن اللغة مجال منفصل عن الفكر ، ببينة أن لوما هذا

1 كتاب ظواهرية الإدراك.تأليف الفيلسوف الظواهري موريس ميرلوبونتي.ترجمة الدكتور فادي شاهين

الانفصال ما كانت لنا القدرة بالمرة على أن نعبر بطريق اللغة عن مواقع الفكر في كل نحو و صوب . وهذا ما نجد له نصيب ذكر فيما تطرق إليه الفيلسوف الفرنسي ذو النزعة الروحية هنري براغسون، الذي يعتبر بموفقه حيال مسألة اللغة و الفكر ذو التيار المكرس لانفصالهما لا لارتباطهما ، و هذا ما يتأكد لنا فيما أذرفه قائلا في كتاب يعود إليه هو كتاب الفكر و الواقع المتحرك ، الذي جهر فيه هنري على رس تيار، حيث أن هذا التيار له اعتقاد بناء ، في أن الفكر جانب وحده واللغة جانب آخر، وهذا ما يؤكـد على انفصال كل منهما عن الآخر ، وأنه لا يوجد ما يبرر اتصالهما لدى الواقع الإنساني ، من خلال ما يوجد من دلائل تدل وبإسرار منها على أن الفكر متعلق بصورة الأشياء التي نرى منها سوى بطاقات مكتوبة بلغة ، فيكون لدينا تعبيرا عن تلك الأشياء[1].

هذا ما حاول هنري براغسون تأويل نظره بتلك العلاقة ذات المنشأ بين اللغة و الفكر ولكن هذا رأي خالف فيه منطق الذات البشرية ، إذ يستحيل أن نجعل لتصور موجود ذا مفاد يروي أن اللغة مكللة بذاتها استقلالا عن الفكر ، لسبب أن تأكيد انفصالها هذا هو دعوة لاعتبار أن للإنسان قدر من المستطاع أن يفكر فيه من دون لغة ، و هذا خرق لعرف الإنسان ذاتا ومنطقا وعقلا ، فلا يمكن أبدا تصور حالة يكون فيها هذا البشري مفكرا من دون استعانة باللغة، لأن تصوربهذا العرين له من الوجود ما يصنع عند الإنسان وفي حالة الانفصال المزعوم توفرا هو بين اللغة و الفكر ، استمارة حالة إنسان يكون حينها محسا لا مدركا للواقع ، فشتان بين الإحساس و الإدراك لغاية نرسم فيها ملامح هي عن الإحساس كتشكيل يوطد مفهومه ، أنه اتصال الإنسان مع واقعه ما دونه تحقق

---

1 كتاب الفكر والواقع المتحرك. تأليف هنري برغسون . ترجمة سامي السدبي

تواصل معه ، فلما نبصر أو نسمع فنحن بهذه السيرة نحس ، ونفس الأمر حين يحدث منا فنلمس أو نتذوق أو نشعر أو نشم فكلها أبغاض إحساس ليست غير ذلك بأكثر من مدى أننا نحس .

أماالإدراك فقضيته فيها اقتضاء بأنها واجب وتخيير بما يساق في لغته أنه تصديق الأمور من حيث أسمائها و صفاتها ووجودها، فالإحساس دوره بهكذا موقع من الإدراك حسب ما نفهم منه، هو اعتراف بالأمر من صورته التي هي وصفه وكذا من ناحية وجوده ، و هذا ليس إدراكا بمعية الصدق فيه من معناه . إذ لا بد من التصديق بالأمر و الإعتراف به من حيث أن له إسم أيضا يشار به إليه ليكتمل عندنا إيماننا به ، فنكون بهكذا واقع قد أدركنا ذات الأمر . حيث أن التصديق بالأمر هو اعتراف به فلما يكون التصديق مبني على الإسم فهذا مدعاة لاستخدام اللغة في ذاك المقصد ، مما يجعل الإنسان المحس المصدق بالأمر من حيث صفته و وجوده محتاج كفاية ليتواصل مع هذا الأمر ذا المحل من حسه ، و لن يكون له ذلك إلا لما يعترف بالأمر وجودا ووصفا و يضيف لذلك عنوانا هو إسم ذلك الأمر . و الإسم قائم من قوائم اللغة مما يفيد بهذا الغرض أنه لا يمكن تصور لغة من دون تفكير.غير أننا لا نحبذ أن نقول برس نتيجة كهذه أن اللغة متصلة بالفكر ، طالما أن هذا الأخير من آثار كل تفكير بسببية أن اللغة ليس لها ما يجعلها متحررة عن تفكير الإنسان ، لا. و إنما قصدنا من هذا أن اللغة جزء لا يتجزأ من فكر الإنسان ، كونها متداخلة فيه لا متصلة به ، و هذا ما نجد له بصمة مقال لما قال المولى تعالى في كتابه العزيز من الآية 02من سورة يوسف : **"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ".** أي أن الله تعالى بمغزى هذه الآية و فيما تجلت معان جعل من قوله سبحانه بها تأكيداعلى أن لا حجة بعد الرسل ، و ما جاءت

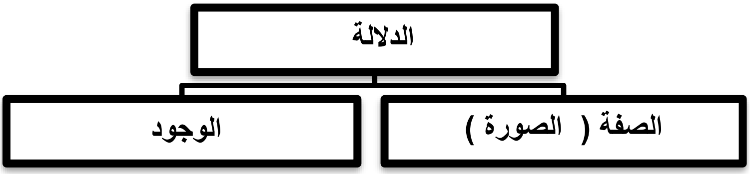
به لعباده ، حيث أكد أن هذا القرآن جاء بلغة عربية تلك اللغة التي يتقاول بها العرب و قوم محمد صلى الله عليه و سلم ، فما كان للقرآن بهذا القصد أنه موجه لهم و لكافة الناس عربيا إلا لغاية فقهه و فهمه من قِبَلِهم ، فلا تكون لهم أدنى حجة توحي أنهم ولحظهم العاثر لم يفقهوا هذا الفرقان ، و لم يفهموا ما يصبو إليه و يدعو ، فأكد كل هذا مسطرا ذات المعنى الذي تُشخص فيه راية دلالة الآية بالتحديد في لفظ تعقلون ، أي تفكرون ، إذ مغزى هذا الأخير و النص عموما يفي الحق الحق ، أن الإنسان لا يمكن أن يفكر فيما لا يفهم ، و فهمه هذا أثر ناتج لا محال عن لغة تحيك له من صنعها لديه كل معاني ما يحس ، ليدرك في النهاية ما يجب أن يعلمه و يعرفه ، فربط اللغة بالتعقل ببند ما حققته الآية حكما ليس عبثا إنما إيحاء لارتباط اللغة بالتفكير ، وما يجنى من التفكير سوى الفكر و الأفكار و هذا ليس لأن القرآن الكريم فكر ، و إنما تفكير الإنسان و تعقله في أحكامه و ما يقرر من متنه هو الذي يؤجج مواقع عدة للفهم و الفقه فينتج عن ذلك فكر للإنسان فالقرآن كلام الله تعالى المعجز ، فلا يجوز اعتباره فكرا بل مرجعا ، و هو هكذا لما تحبس تلك الحالة أين يكون فيها الإنسان قاب قوسين أو أدنى من أن يتعقل في القرآن بلغته التي يعلم ليخلص إلى الأفكار لنفسه ، فيشكل فكرا لديه مصدره كان تفكيره و تعقله في القرآن بما يملك من لغة لذات الغرض. لأن القرآن كلٌ من المعاني التي نستطيع جزم أصقاعها صور للأمور من أبعاد وصفات، وأنها بذلك تقرير لوجودها ، فكان دور اللغة أن تشير لتلكم الصور و الأوصاف وأبعاد الوجود التي تحدد أدوارها أشياء وأشياء من تلك الأمور، فينتج عن ذلك إدراكنا للقرآن الكريم فنصدق بمعانيه صفة و وجودا بما نحس به ، و إسما باللغة التي نفصح بها عن تقاطع الكلام من لدنا فنستدل

، إذ صورة الأمور و وجودها دلالة و معنى ليس إلا من ذلك لا بأكثر و لا بقليل ، من معان يمكننا تعبيرها أنها دلالة للأمر أو دلالات للأمور، ليكون دور اللغة من هذا الورى سوى تحديد تلك الدلالة بالإسم و الكلام المناسب لها ، فلما يحدث ذلك ينتج الفكر لدى الإنسان بالصيغة الآتي شرحها :

إذن اللغة من الفكر هي شيء نعنيه بأنه ركن من أركان الفكر ، لهذا أمكننا هذا النصيب من الفهم في حق اللغة أنها مرتبطة بالفكر لا متصلة به لأنها دعامة له ، وهذ ما ينفي انفصالها عنه كونها تشير إلى المعنى الذي هو الدلالة ، فقدر الله و ما شاء فعل أن تكون اللغة مقدمة من مقدمات الفكر ليس إلا. كونها التعبير نفسه عن دلالة الأمور التي يتزعمها الوصف و الوجود معا ، ذلك لأن ما نبنيه عن الأمور في وجودها بأذهاننا و نبصر وصفها و صورتها في عيوننا ليس إلا لأننا نعبر عما ندركه لتنشأ الفكرة .

2 . 1 . 1 الدلالة (المعنى) :

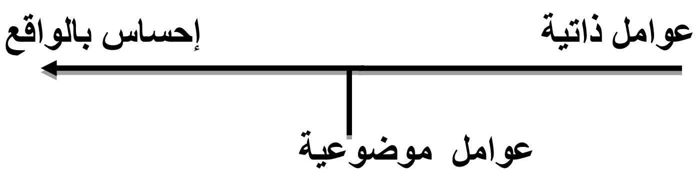
والدلالة للعلم فقط هي صورة الأمر و وجوده فهي بهذا الشكل :



الشكل 1 . 1 . 2 . 1 مفهوم الدلالة

فالدلالة هي كل ما يمكن أن نحس به ، فصورة الأمر محل إحساسنا و أبعاده نستدل بها حسا بوجود الأمر نفسه ، فهذا عناية كافية أن تكون من مقام الاعتبار الذي نستوفي منه الحالة التي نحن عليها أو منها ذوو إحساس ، فلما نحس بالأمر فنحن لا ندركه و إنما

نتصل به ،واتصالنا هذا ذو بعدين ، ذاتي لما لنا من استعداد نوفره جهدا و ندخره أداءً ، بين أن يكون بصرا أو سمعا أوشما أو ذوقا أو لمسا، و لما لا شعورا . أما بعده الآخر فهو الموضوع برسم أنه محل الإحساس لدينا و هو الأمر ذاته . فلما نحس به ، و كذا نعطيه لأنفسنا جانبًا من الحس من حيث وجوده ، لذا كان وصفه ذاك و وجوده المنوه لنا لما نحس أبعاده ، ذريعة تشكل لدينا المعنى الذي هو نفسه الدلالة . و دليلنا في هذا ، ما هو إلا سؤال نستدل به لما نتساءل لما أودع الله تعالى في خلقتنا نحن البشر أداوت الحس ؟ ، أليس لنحس بها ، إذ قال سبحانه على سبيل المثال: **"أَلَمْ نَجْعَلْ لـــَّهُ عَينَّينِ . وَ لِسَاناً وَ شَفَتَينِ . وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَينِ"** الآية 8 . 9 . 10 سورة البلد . و كذا قوله جلا و علا : **"قُلْ هُوَ الذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ و الأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونْ".** الآية 23 سورة تبارك . كما نجد قوله سبحانه و تعالى :"**حتى إِذَا أَتَواعَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَـتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ أُدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لاَ يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ".**الآية 18 سورة النمل . فكلها آيات بينات من وزن ما يجعل من الإحساس ورقة رابحة ، نظرا لشرعيتها التي توفي بعهد الإنسان أنه في اتصال بواقعه ، الذي يرفع فيها قاب قوسي عبادته لمولاه رب العالمين بالصيغة التالي ذكرها :



وهذا أين كان وعينا لحقيقة العوامل الذاتية أنها حواس الإنسان وشعوره ،أما العوامل الموضوعية فهي بهذا المخرج ناحية مفهوم

الإحساس ، كل محل لهذه العوامل الذاتية الإنسانية وقوعا أو اتصالا ، و هذا ما يجعل الإحساس صلة وصل بالواقع ، غير أنه وصل بمعنى الإتصال لا أكثر من ذلك مما يمكن أن نتخير وجوده فالإحساس يعد الإنسان متصلا بواقعه لا متواصلا معه ، فالتواصل ضرب هو الآخر من الإدراك لكن بشرط اللغة.

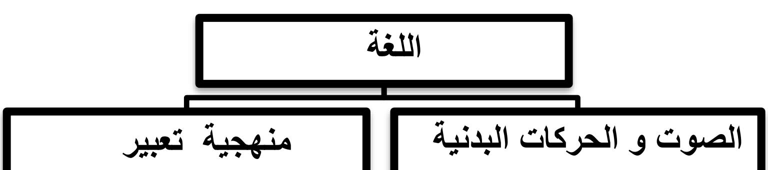
2 . 1 . 2 اللغة :

أما اللغة فحديثنا عنها بدون بينات نكتسي منها ثوب المتأنق لعيد نظرية يرتب فيها طقمه المتدني على بساط الأفكار ، ما أمكن له من ذلك التدني أن يحدث فلن يكون لنا أبدًا تشكيل فكر حولها ، نصارع فيه كل الفرضيات التي قيل بها لأجل تبيينها ، وإيضاح كل الملابسات المقترحة في خلالها ، كمعمل صدق نصادق به الواقع فتكون تلك المصادقة هي ما نشهده للغة وظيفةً و أداءً ، ألا وهو التواصل ، صنيع هو للغة و أثرمن آثارها ولكن كيف يحدث ذلك ؟ ، أي كيف يكون لنا أن ننطق ؟ و لما نقول كذلك فنحن لا نتكلم على قدرة النطق لأننا سنراها بمعيار الشريعة الإسلامية عطية ربانية ، ما يجعلنا نحيل هذا الأمر مباشرة للغة بأنها كذلك نعمة بجزاء، لاعتبار هو من ما نهدف تأويله ، إذ النطق بهذا المنحى تقاليد من الحروف و عادات من الأصوات إستطعنا بمرور متسع من الوقت أن نعتد به و بالاعتبار الأنسب أنه اللغة . التي نصدق أحوالنا فيها أننا لما ننطق فإننا لا ننشئ الحروف و الكلمات الموجهة للكلام فحسب ، و إنما نصنع عرينا من القول في المعنى ما يكفي لنحدد ما نريد و ما ندرك و نحن على وعي به محسين به ، و متعرفين عليه في نهاية الأمر، لكن السؤال لا ينتظر حتى يجدد حضوره بحلة أنه مسألة طالما تعلقت باللغة من حيث أصولها و منشئها ، إذ ما نريد

عناية به من معنى هذا السؤال ، كيف حدث و كان للإنسان أن يتكلم فنقول عن كلامه ذاك لغة و بيانًا؟ نعم بيانًا ، إذ قال المولى تعالى: "**الْرَحْمَانْ، عَلَّمَ الْقُرْآن، خَلَقَ الْإنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**..."الآية 1، 2، 3 ، 4 سورة الرحمان .

حيث أن معنى الآية جلاء للبصيرة فيها نافذ و فيه من ذلك ما يجعلنا نتقي الشبهات ، لما نبحث عن أصول اللغة من أين بدايتها فنجد بذلك لفظ البيان منوها له المولى تعالى أنه من تعليمه للإنسان ، فهل نفهم أن اللغة لها أصول مقتضاها سطر من الاعتبار الذي نستوفي منه أن الله تعالى هو الذي رزق نعمة النطق للإنسان ، فصار يتكلم وبهذا سار بقدره أن صار له لغة ، يقيم بها أبعاد الحديث ما شاء الله له من ذلك فنقول في غدو أصول اللغة بهذا السياق من المعنى : نعمة الله تعالى ، فهو من رزق اللغة للإنسان لما رزقه النطق ؟ . نعم، فما كان للإنسان أن تكون له لغة لوما كانت له قدرة على النطق ، بل يمكن و لو كان هذا الإنسان فاقدا للنطق كحال الأبكم فله أن يتكلم بلغة و هذا بدواعي ما قدمه الله تعالى نظرا و معطى في عرض الآية ، إذ قبل تعلميه اللغة للإنسان كان قد رتب وجود الآدمي ذاته على سطح هذا الموجود من الوجود ، ذلك لأنه خلقه ، فلما خلق الله الإنسان منحه الصوت فجعل له لسانا و شفتين ، هما بهذا الخلق لدى البشري من عوامل صدور الصوت لديه ، الذي لما ينتظم في آفاق منهجية معنية فيكون بمقدور ذات الإنسان أن يعبر عما يريد ، كما قد يكون هذا الآدمي فاقدا لمعطيات صوته غير أن الله بجلاله و كرمه منح له جسم به من الغايات ما يقدر على تحريكه ، كهز رأسه عموديا و أفقيا ، و تحريك الأصابع واليد و غير ذلك من هذا عديد ، فتنظيم هذه الحركات شأنه من شأن تنظيم الصوت أكيد سينشئ اللغة ،

وهذا لأن المنهجية نظام الله تعالى القائل في محكم تنزيله:**"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَــــأوِلا".**الآية 59 من سورة النساء . فتنظيم سلوك الإنسان هو تنظيم بقدر ذلك وزنا لتنظيم تفكيره ، و لما كانت اللغة حدث و لابد منه ليفكر الآدمي ، فإن التفكير شرط جازم غير مقبول أن تتنازل عنه اللغة لتكون لها ضرورة توحي أنها موجودة ، فللتذكير فقط أن الإنسان خُلق فتعلم اللغة ، و التفكير قدرة مخلوقة في الإنسان ، فشاء القدر أنه لما ينتظم حال التفكير لديه ينتظم صوته و حركات جسده كلها على صراط شريعة الله، ليس هذا بغنى عن علة هي أن النظام الذي نتحدث عنه كشريعة ما هو في الحقيقة غير منهجية شرعية لسلوك الإنسان وتفكيره ، وإذا هذا المعنى فيه من الصواب ما يحملنا على اعتبار تنظيم صوت الإنسان و حركات بدنه كفيل ليصنع لنا الحدث أننا نتكلم ، و يصدق حالنا حيال ذلك أن ذات الكلام ذاك هو اللغة ، و هذا التنظيم لصوت البشري و حركاته هو تنظيم لحالة الإنسان أن يكون فيها محتاج ليعبر عما يدركه و يعيه بحسه ، و لو حسبه في ذلك مع نفسه و عقله ، فعندها تكون اللغة على هذا النسق الآتي:



الشكل 1 . 2 . 1 . 2 مفهوم اللغة

طبعا فاللغة صوت و حركات بدنية تنظيمها و ضبط جوانبها ابتذالا لما تطلبه حال حاجته لان يعبر عما يحس و يعيه هذا الإنسان من واقعه ، فتعبيره ذلك منطلقه حسي ببساطة لأنه يحس بواقعه ، يحس به بصرا و سمعا و لمسا و ذوقا و شما و شعورا، فتراه يعبر عن ذلك ليس مع غيره من الناس فحسب بل حتى مع نفسه و في عقله ، فليس له أن يفكر إلا بحضور لغة تصله بواقعه محل الإحساس لديه ، فحاجاته للتعبير هي ذاتية يبذلها الإنسان انتفاضة لهواجسه و لما يريد ، لما كانت شريعة الله من هذا تنظيم لعواطف إبن آدم و هواجسه على مستوى سلوكه و تفكيره ، و كان تعبيره من ذلك عن طريق الصوت و الحركة البدنية . فنظرا إلى ذلك و في حاجته للتعبير نرى على خطى ذلك ضرورة من ضبط هذه الحاجة في سياق نظام الله تعالى ، الذي سيمتثل في شيء من المنهجية المتعلقة بالتعبير ، فنكون في صدى ذلك على أبهة منهجية تعبير تضبط فيها أحوال صوت الإنسان و حركاته لتنشأ على رِسْل ذلك اللغة . و كل هذا ليس إلا لأن التعبير عند البشري من معطياته الصوت و الحركة البدنية فلا نجد غير تنظيم التعبير لتنشأ عندنا اللغة.

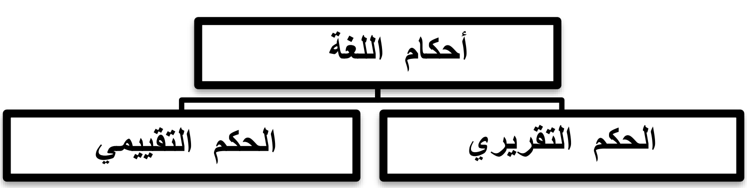
حيث أن منهجية التعبير هذه هي تجريد من القواعد الشرعية التي تضبط صوت الإنسان و حركات جسده ، بداعي يقيد فكرة أن تعبير البشري وسيلة لتحقيق غاية هي التواصل بلا ريب. هذا التواصل هو في حد ذاته وسيلة أخرى ليستغرق الإنسان علة خلقه من الله ، ألا و هي تحقيق الغاية الأسمى لديه المنقضية عند عبادة الله ، فقد قال بهذا الشأن المولى تعالى : **وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونَ** ...فقضية العبادة عندنا إعتبارٌ الأخذ به و بعينه حكم لابد من إرساء دعائمه ما عاش هذا الإنسان معمرا ، بذات الأرض التي وطد الله له بها سبل

العبادة .فكان على هذا الإنسان أين يتحقق وجوده بأن يعي ما بخارج عنه و ما بداخله كون أن هذا الوعي أثرٌ لما قد يبني عنده من إحساس يصله بواقعه ،على هيئة لا نشح تأويلا أن فيها حالة من الإحساس الذي يحقق اتصال الإنسان بذات الواقع المعاش لديه ، ذاتيا و محيطا . غير أنه لا يعتلي تلك الدرجة أين يكون هذا الآدمي بقدر ذاك متواصلا بواقعه و التواصل هو نفسه الإدراك فإن لم يتحقق الإدراك عند البشري فلن نقول عنه أنه عارف لواقعه بذاته و بمحيطه ، فالتواصل إدراك وهذا الأخير هو تصديق للأمور من حيث إسمها و صفاتها و وجودها ، و الإحساس من كل هذا شيء من الإدراك لا يتعدى حدود تحديد الوصف للأمور و كذا تنصيب عرين الوجود فيها لديه ، و هذا ما نعنيه اتصالا من الإنسان بواقعه . و لكن لما يكون للإنسان أن يعبر عما اتصل به فذاك هو الإدراك و ذاك هو التواصل إذن . و دليلنا على هذا هو الفكر الذي هو حالة تنجر كلما أضحى الإنسان بها مفكرا سواء بحال التدبر أو التأمل فالأمر سيان ، فينتج بأثر ذلك لديه الأفكار لأنه لم يسبق سيف التفكير لديه عدالة أن يدرك ، فأصبح ذا فكرٍ و الفكر ما هو غير دلالة معبر عنها بلغة ، والدلالة هي ما يحسه الإنسان من وصف للأمور و أبعادا لوجودها ، فكانت اللغة بعدم غيابها أثناء ذاك الإحساس أن تفصل فيما هو محل من الوصف و الوجود ، و ترسل عنان حصول الإدراك كاملا لما قد تم الإحساس به .و هو نفسه التواصل المنشور بأنه وظيفة اللغة و أداءها الذي سيتم على مستويات الإحساس عند الإنسان ، إذ بهذا الأخير أن يحس بتفكيره ويحس بذاته و ببدنه و يحس بمحيطه الذي يحي فيه . مما يجعل الإحساس يصنع تلك البينية هي بين الإنسان و تفكير هو بين الإنسان و ذاته و نفسه ، و بين الإنسان والمحيط الذي يعيش فيه.

فالإحساس يصله بتفكيره بدليل ما قاله المولى تعالى : **"لَوْ أَنْزَّلْنَاهَذَا القُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَّيْتَه خَاشِعًا مُتَصَدّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللهِ ، وَ تِلكَ الأمْثَالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ لَعلَّهُم يَتَفَكَّرُون".** (سورة الحشر) .ما يفيد أن الإنسان له قدرة على التفكير غير أنها ذاتية مبنية بأسس ما يحسبه ، فالتفكير تدبر و تأمل فيما يحس به الإنسان من صور و موجودات من وجودها ، و هذه العلاقة هي ما نعرفه بالإحساس العقلي ، الذي يجعل الآدمي في حالة علاقة مع تفكيره ، فيضحى توفره على قدرة التدبر و التأمل ، فهما قوام التفكير الممضى على إثر العلاقة المتاحة بين الإحساس و التفكير، فتلك العلاقة هي إحساس عقلي نستيطع جزم ميامينها في كونها ملاذ علاقة هي ببن البشري و تفكيره ، و هي بهذا علاقة لها ما يبرر حتمية تنظيمها فالغاية من ذلك هو إقامة الإدراك عند الإنسان و الذي نعرفه أبدا و دائما بالتواصل ، و الذي لا يتم إلا لما تتحقق تلك المساحة التي تتواجد بها اللغة محلا و ظرفا ، فاللغة بهذا التأويل معول ضبط و وحدة قياس لها من الدقة ما تجعلها ترسو على الاعتبار ، الذي يورد نظاما لتواصل الإنسان مع تفكيره ، فهذا الأخير لا يملك ما يجعله مدركا إلا لما يفكر بلغة . و كذا نجد قول الله تعالى : **قُلْ هُوَ الذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونْ** الآية 23 سورة تبارك . فنفهم بحق ما تجلت به الآية معان ، أن الإحساس له دور خلاق من وجوده لا من عدمه ، يقتضي اتصال الإنسان ببعدين هو ليس بقادر على أن ينفي إحساسه بهما ، فإن انتفى ، فذاك ليس عرضًا بل مرضًا يعاني منه هذا البشري فتكون حالته تلك بين قوسي الاستثناء عن أصالته الإنسانية ، أن محل إحساسه إما بموضوع هو ذاته و نفسه ، و إما بمتن آخر يشتمل على مفهوم المحيط الذي يعيش فيه . فلما يفعل الإحساس

فعلته يأتي دور اللغة لتنصب التواصل المشهود به للإنسان ، أنه قد حدث لما يصبح هذا الأخير مدركا و يتحقق أداء اللغة ، لهذا نقول عنها أنها:**مجموعة الأحكام الشرعية اللغوية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بهدف تنظيم تواصله مع تفكيره و مع نفسه و ذاته و مع المحيط الذي يعيش فيه لأجل تنظيم علاقة الإنسان بربه تعالى .**

حيث أن هذا التواصل المأثور عن اللغة بأدائها لا يحصر كلام الإنسان مع الناس ، لأن ذات التواصل المحقق بشرط اللغة سيكون فيه الإنسان متواصلا مع كل ما يمكن أن يدركه ، و الذي قد يكون بحرا أو جبلا أو إنسانا مثله أو حيوانا أو مفهوما معينا أو فكرة أو أدبا أو مقالا أو قصة و هلم جرا . ليكون التواصل بمحمل جدنا لما نفصح عن اللغة حديثا و قولا ، أكيد سيتضمن إما تقريرا لما تم الإحساس به و إما يكون من مشتملاته تقييم ما كان محلا من الإحساس لدى الإنسان و موضوعا ، لنجد بضاحية ما تمتنه اللغة توصلا أن أحكامها اللغوية هي تعبير لا يفوق تقديرا يلبي لنا أنها إما على نسق التقرير أو على دفة التقييم ، فيكون للغة بهكذا تسطير إزاء ما تمتلك من صور للتواصل ، الناشئ طبعا على صدق وجودها بين حيثيات ما يدركه الإنسان ، و بعزاء الإحساس الذي وطد الصورة و الوجود للأشياء عند هذا الإنسان بمعزل عن التعبير ، فكان للغة أن تكمل ذاك النقص بحكمين لغويين منها هما :



الشكل 2 . 2 . 1 . 2 أحكام اللغة

فالحكم التقريري هو التقرير اللغوي لأمر ما ، من حيث صورته و وجوده ، على نحو يقضي بنا تواصلا مع ذلك الأمر ذو المحل من إحساسنا فنعرفه و ندركه وفقا لما نقرره من شأنٍ يسم شأنه . فالتقرير جرد لطبيعة الأمر و مفهومه لدينا لما أحسسنا به .

بينما الحكم التقييمي فهو تقييم لغوي يستهدف كل أمر جاب محافل الحس لدينا ، فأثار إحساسنا فيه طالبا اللغة ، فنتواصل معه على شفع ما قيمناه به من وزن و مقاس بشأنه و كيانه . فالتقييم هو إحصاء لمحاسن الأمر و مساوئه على حد الوصف المملوك له و على رِسْل الوجود الذي أبعاده فيه جلية لإحساسنا به . و لما كانت اللغة بكل هذه التفاصيل ذات خرج يحط كل الأنظار ، على اعتبار أنها طائل من النظام كونها جملة و تفصيلا من القواعد و الأحكام الضابطة لحرية الإنسان في تواصله مع واقعه ، لما يحدث توافق بين ما يملكه هذا الآدمي من صوت و حركة بدنية و نظام للتعبير إزاء ذلك . فما الصوت و البدن غير خلق من الله تعالى و بنظامه عز وجل أمكننا إقامة أدب للقول و الكلام فما أدب ذلك غير ستر من المنهجية التي سترتب حال التعبير لدينا ،ليتسنى لنا القول بمشيئة المعطيات السالفة أن اللغة نظام و أي نظام ، نظام لفرض التواصل ، و التواصل لدى الإنسان إدراك و الإدراك علم ، إذن فاللغة نظام معلوماتي. و هذه النتيجة ستجعلنا نرى للغة قوائم ترتب حالها لدينا بأن تكون لها خصائص تميزها عن باقي الأنظمة الأخرى ذات الوصل الإعلامي ، و يفرض ذات الواقع عليها تنوعا من حيث ما تكتسب من طبيعة خلاقة جلها صوت و حركة بدنية تم تنظيم التعبير بهما لغاية التواصل ، و يكون للغة بهذا

القصد جانب له من السعة ما نسوله فكرا برأينا أنها مناهجها ، التي تقيم مقاليد التعبيرعلى أفق منتظم ، و كل هذا و أكثر فيما يلي :

2 . 1 . 2 . 1 خصائص اللغة :

أي نعم للغة خصائص نرسم بها معراج التصاعد الأدبي لدى الإنسان ، من قاعدة صوته و حركات بدنه المعبر و إياه عما يبوح به ذهنه من تدابير و تأملات تفصح عن واقعه فكرا و تفاضلا بين كل الأفكار ، التي قد يصيب الكثير في علاقاته التي لن تتهاون لتغزوا وقت حياته بين حين و ساعة . و هذا ليس غير تمويها لا يحول دون أن نبين في موضوع تلكم العلاقات ، أنها للإنسان ذاتية بحالها و لكنها صفوة نراه فيها يسعى متواصلا و إياها حياته ، معبرا عما يجول به حاله منها ، و لما كان لهذا التعبيرشرط نعيه دائما باللغة ، كانت هذه اللغة منهجا شرعيا لاكتساب المعلومات ، و هي بهذا التقدير حق يقال عنها أنها نظام معلومات طالما أنها من النظام المعلوماتي الذي تقيم أبعاده العلوم الشرعية الثقافية . فاللغة فيها شيء من هذا النظام ، لا نخطئ منها بشيء في حقها لو تجرأنا و فسرنا بذات المنحى أنها نوع من النظام المعلوماتي ، فهي نظام معلوماتي لغوي .و لما كان هذا الأخير أي ذلك النظام الذي نعيره بنظريتنا هذه أنه علوم شرعية ثقافية ، أين بات صيتنا لها لا يخفي عنها أنها نظام شرعي ، نظرا لتوفر الشرعية بمقاصدها و منهجها العام المنقضي على أنه منهجية شرعية لاكتساب المعلومات ، صار لنا كمال الأهلية أن نبوح بأن هذا النظام المعلوماتي الذي تمثله العلوم الشرعية الثقافية بعلة أنها علم أفكار ، له نفس خصائص الشريعة الإسلامية . لذا واعتبارا باللغة أنها نوع من هذا النظام المعلوماتي فلها حق أن تختص لنفسها ميزات تشكل شكلها و موضوعها ، بأنها ذات

خصائص شرعية مثلها ما هو معترف به للشريعة الإسلامية من خصائص ،إذ بهذا الصدد نجد :

اللغة نظام رباني ، و هذه الصفة نعت للغة من حيث كل ما يتم تجسيده كقاعدة شرعية بمتن اللغة ، أنها ذات أصول أوجدها الله على صراطه الشرعي ، فلما قال جلا جلاله : الْرَحْمَانْ ، عَلَّمَ الْقُرْآن ، خَلَقَ الْإنْسَانَ ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ..... الآية 1 ، 2، 3 ، 4 سورة الرحمان . فهذا ما يجعلنا بما نعير به علمنا فيما أدلت به الآية من نثر المعنى الذي تأوي فيه أن الله تعالى علم اللغة للإنسان لأنها البيان الذي و لابد أن يعرفه ليتواصل و واقعه المعاش، و هذا بمرحلة كانت تلي مرحلة سابقة عنها ، و هي مرحلة خلقه لهذا الإنسان ، فلما حقق الله وجود الآدمي أقدم سبحانه و تعالى على تعليم اللغة لمخلوقه هذا . مما يعني أن اللغة وجدت قبل خلق هذا الأخير أي البشري ، مما يجعلنا نتوعد الفكرة التي تبوح لنا بصدق أن اللغة ذات أصل رباني كونها من الله تعالى .

كما أن اللغة على غرار الوصفة ذات الأسطر التي تحيي في اعتقادنا أنها ربانية المصدر ، فهي بهذا القصد نظام لتعاطي الأفكار و الأقوال و الأخبار بشكل عالمي ، فكل الناس و باختلاف أعراقهم و أجناسهم وألوانهم ، يتكلمون بلغة تفصح عن الباطن الأدبي الذي يضربون الأرض و إياه يعبدون الله . نعم ، فلكل ولد آدم لغة يحاكي بها الواقع لينسج في دجى ذلك فصولا من التواصل بدليل قول الله تعالى : **"وَ مَا أَرسَلنَا مِن رٌسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَينَّ لَهُمْ فَيُضِلٌّ اللَّهُ مَنْ يَّشَاءُ وَ يَّهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ".** الآية 4 سورة إبراهيم .

واللغة هي نظام شرعي شمولي ، بمعنى يجعلنا نرى اللغة نظامًا يشمل كل ما هو محل إحساس من الإنسان ، و هذا ما نلمس مناحي الصدق فيه ، لما نتحرى عن اللغة أنها النظام الذي يملك الوصفة العالمية ، بدواعي نجد فيها مفهومنا للغة أنها قبل أي تعريف كان فيها مكرسا ، بأنها منهجية شرعية لاكتساب المعلومات ، فلما يصدق عليها بهكذا مقال عنها ، فهي بذلك نوع من العلم ، لأن العلم هو ما يجعلنا نعرف و نكتسب الخبر عن الأمور التي لا يكون لها مكان عندئذ غير حسنا بها ، و مادامت اللغة بها شيء من العلم فهي تعاني من الشمولية، بأنها شاملة لكل شيء نظرا لما قاله الله تعالى عن العلم في الآية 12من سورة الطلاق: **"... اللهُ الْـذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلْمــًا"** .

واللغة هي كذلك ذات امتياز يزن أداءها بالتوازن ، فهي نظام معلوماتي قل ما يقال عنه بخصوص التوازن فيه أنه عادل ، فعدالة اللغة نجدها في طبيعتها التي أضحت ترس الصوت و الحركات البدنية على خطى منهجية شرعية للتعبير ، فينتج عن ذلك ألفاظ لغوية ما تجعل المخاطب بها إليه أو منه في حالة توازن حيال تعبيره بصوته أو بحركات بدنه ، و هذا التوازن له ضرورة من وجوده لا تبررها سوى منهجية التعبير ، التي هي بهذا المفهوم نظام الله تعالى الذي قال فيه سبحانه : **"... وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ المِيزَانَ ، أَلاَّ تَطْغَوْا فِـي المِيزَانِ".** الآية 7، 8 سورة الرحمان . فاللغة من نظام الله تعالى شيء ، بقصد أن الميزان هو ما يتجلى فيما صرح به الله تعالى من نظام هو

على الأرض سيرة و وجودا ، و الذي هو بهكذا فصل من حياة الإنسان شريعة الله تعالى ، و ما اللغة إلا شريعة من شرائعه سبحانه .

و اللغة بحكم كل ما سبق فيها من أحكام ، فهي رياض من الصوت و الحركات البدنية المنتظمة في شأن تيار تعبير ممنهج و منتظم ما شاء الله له في ذلك من نظام ، غير أن هذا النظام له من المرونة ما يجعل اللغة قابلة للتداول ، عبر كل مكان و زمان و كل وقت و موقع من صدى عمق كل ما يعبر به الإنسان ، و هذا بحكم أنها الوسيلة التي خاطب بها الله تعالى البشرية جمعاء في خلال كل رسله و أنبيائه عليهم الصلاة و السلام ، الذين كان آخرهم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه المولى تعالى على بعثته نبيا و رسولا :**"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلْنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ".** الآية 28 سورة سبأ .

وبهذا سيكون للغة أن تكون منبر قول لأي زمن و لأي مكان ، ما يجعلنا هذا على مهبة الاعتراف بأثر هو راجحٌ وجوده بدون سابق ريب في حق اللغة ، أنها قابلة للتطور دون الخروج عن مبادئ النظام الشرعي الذي يمثل منهجها المتربع على عرش التعبير بها ، إذ بتجديده تتجدد اللغة دون أن تخسر خصائصها و شرعيتها الربانية بإذن الله تعالى ، مادامت بهكذا وضع فيه قبلة للتطبيق في أي زمن و مكان من حياة الناس .

2 . 1 . 2 . 2 أنواع اللغة :

إننا لما نتقاول و نتطاول على اللغة خبرا فيها و عنها ، فإننا نشهد بتنوعها ، فهذا ثابت في ريعها بين الناس فاشية ألسنة و كلاما و أقوالا ، حيث تجد من كل موقع للبشر لغة يتواصون بها حوارا و جوارا ، حيث يكون للغة تلك إسم يعني القوم الذين ينطقونها كاللغة

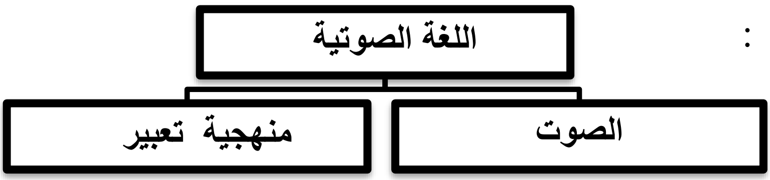
العربية نسبة للعرب ، و الفرنسية نسبة للفرنسيين ،و الفارسية نسبة للفرس و الهندية نسبة للهنود . كما نصادف و نحن نتوعد اللغة بين الجهة و الجهة الأخرى عبر أصداء العالم ، أن اللغة الواحدة قد تتنوع بتنوع اللهجة المتاح بها الكلام بذات اللغة ، حيث تتنوع بذات العلة لعدة لهجات ، مما يعني أن اللغة من مصابها في التداول المأثور عنها بين الناس أنها عرضة للتنوع . و لما نتباحث عن هذا الواقع في حقها لا نستطيع أن نخفي تلك الصعوبة التي تختفي في أطرافها ، كصورةالتنوع اللغوي لدى البشر ، و ذلك لأننا لا نستطيع نكران أن للغة أصل و أصول ، حسبنا منها أن نكشف فيها تلك المبادئ السامية و الراقية بأدبها ، أن لها طبقات راقية يصعب تحدديها إلا لما نحاور التاريخ اللغوي لدى الإنسان ، و لما نجتهد في ذلك لن نجد قيما أولية لهذا الحوار ، إلا لما نحدد ديباجة مقدمة وجود اللغة كأثر على البشر لا من البشر ، و هذا بدافع أن اللغة موجود ثابت وجوده قبل خلق الإنسان ، و الدليل هو قول الله تعالى :" **وَ إِذْ قَــالَ ربُّكَ لِلْمَلاَئِكةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَفْسِكُ الْدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نَسَبِّحُ بِحَمْدِكْ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ".** الآية 30 سورة البقرة . فمن هنا يكون لنا التريث قبل أن نصدر الفتاوى التي لا تليق بمقام ، يجعلنا نحتسي الأخطاء من جنب ما نذرفه خبرا في تنوع اللغة الوارد بحق في عرضها ، قبل أن نحيي سنة تضفي أن للغة ربا أوجدها . فبمغزى الآية جلي لنا أن نوضح تلك الفكرة التي طال أمد بعدها ، عن نظرية اللغة أنها ما وجدت إلا بفعل فاعل ، و الفاعل هو ما نعنيه بعبارة الله، لما قال بالسند الثابت بالقرآن من هذه الآية ، أنه أخبرالملائكة بأن يجعل في الأرض خليفة له قاصدا بهذا الإنسان ، إلى

حد هنا يظهر كل شيء مما سلف عاديا إلا أن ما ردت به الملائكة هو الأمر الذي سنجني منه أن اللغة موجود سابق لأوان حضور الإنسان بين كل الموجودات ، لأجل ذات الحضور الذي سنرتبه سببا أن الملائكة خاطبت المولى تعالى في شأن ما سيخلق في الأرض خليفة له ، مما يعني هذا أن للملائكة لغة ، إذ مقام الخبر هذا نسطر به وضعا قراره أن اللغة ليست أمرا قاصرا على الإنسان بل على مخلوقات عدة . و أجَلُّ هذه الصور نجده محاطا بما سولت الآية 18 من سورة النمل تحدده إزاء اللغة ، أن لها أصداء لها من العمق ما يجعلنا نرى الحال يقول من دون واقع كالسراب ، على سبيل النمل الذي يتكلم وفق ما قاله المولى تعالى:**"حَتَّى إِذَا أَتَوا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ أُدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لاَ يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ".**

فإن هوام الأرض و جل الحيوانات تتكلم ، فإن لن نسمع أصواتها فهذا لا يعني أننا لا نسمعها ، و إنما كلامها متوفر بلسان الحال لا المقال ، فكل مخلوق لما يرهن لنفسه لغة يتخاطب بها و يتواصل بطريقها لا يعني أنه سيذرفها ألفاظا كحال الإنسان فقد يعنيها بطبيعته الخاصة التي أضحت منهجا كليا لذلك . فلا يمكننا تصور أن تتكلم الملائكة كما يحدث الكلام عند الإنسان ، بل أمكنها الله لذلك بمعزل عن ما للإنسان من مبادئ لهذا الغرض ، هذا و ناهيك عن الحيوان و هوام الأرض حيث لا يستحيل لنا أن نصوغ تصورا نجعله مذكرة نتفاكر فيها ،أن الحيوان يتكلم بلغة تعنيه ولكن بصيغ أخرى . أكيد سنجدد ما يبرر واقع لغته أنها غير تلك الطبيعة المطبوعة على فكرة الإنسان أن له لسان و شفتين وصوت ، حيث ما يتم ضبط هذه المعطيات الذاتية لديه، لها أن تصير موضوعية بقلم يدعي أنها كلام ذو لغة مفصلة و مؤسسة على اعتقاد

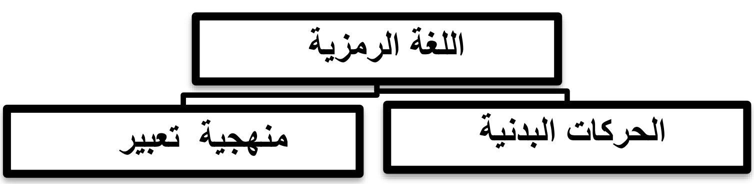
كريم من المعاني ، إذ يقدمها على أطباق عدة . لذا فاللغة تنوعها مستغرق لتنوع مخلوقات الله ، فهناك لغة الملائكة و لغة الجن والشياطين و لغة الحيوانات و لغة هوام الأرض . و غير ذلك إن وجد ، وما يجوز لنا تأويل الرأي فيه أنه يتكلم بلغة تعنيه . و هذا كله و ربما أكثر ليتسنى لنا إبراز ما قد تهنا فيه نخلصه من أواصل الخطأ إلى مد و جزر على ترع صواب ، يتأكد لنا منه أن اللغة الإنسانية نوع من تلك اللغات التي أودعها الله في جل مخلوقاته. فاللغة الإنسانية هي ذاتها اللغة التي تعبيرها فيه من الانتظام ، ما يرقي حال الصوت البشري وحتى حركاته البدنية إلى كلام فيه من المحتوى ما يبرر لنا بالشكل و الموضوع أنه لغة ، تزودنا بالأفكار و الأخبار و نكرم بزادنا بها كل ما يمكن إعلامه لغيرنا ، و بين جذب هذا و رد ذاك نصنع التواصل الذي و لابد أن يحدث ، على شفع التداول المحقق جزافا بين الناس ، فقضيتهم من هذا قضية إقتفاء أثر كل حرف و لفظ لتسويق المعني أو امتلاكه منهجا لا حظا ، فهذه الطبيعة ذاتية هي للإنسان بدواعي أن اللغة صوت و حركة بدنية، تم ترتيب أوضاعها بما يليق لإقامة التعبير الموجه لغرض التواصل المنشود بين البشر بالصيغة التالية: فطبيعة اللغة هذه شهادة لابتذال هو حاصل شأنه على ما للإنسان من ذاتية تبرر وجود الصوت لديه ، و شهادة ملكيته المتاحة على ما يوفره له بدنه من حركة ، التي أينما تم ضبطها بعوامل التعبير اللازمة تنشأ بأثر ذلك اللغة ، لنجد أن تنوع هذه الذاتية كمعطى ذاتي للغة من حيث الوجود المرسخ لها ، هو ما يجعلنا نرفع عناء الإنسان من تصرفه هذا باللغة متكلما ، أن له لغتان هما : لغة الصوت و لغة الرمز. حيث أن اللغة الصوتية هي ذلك الحال الذي نشهد وقوعه بما للإنسان من صوت ، لن يفوق تقدير أنه

على قدر من العشوائية، حيث سيضحى ذا معنى نستسيغه كلاما بشرط أن يودع على خط منهجية موجهة بالأصل و الأساس للتعبير، حيث ستظل العشوائية في صوت الإنسان قائمة ، إن انتفى النظام الضابط له بغية التعبير به، لكن حسبنا هنا الصوت فقط الذي فرض دستور تعبيرعليه ، أكيد سنبني به توصلا مادته هي اللغة التي نعرف و هذا ما يبرره المساق التالي :



الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 2 مفهوم اللغة الصوتية

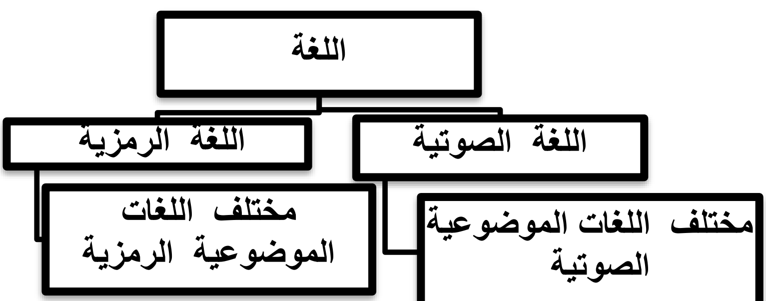
أما اللغة الرمزية فهي تلكم اللغة ذات الوغى الرمزي و ذات الأصول المكلفة لاستخدام أطراف البدن البشري كلها لغرض التعبير، فهذا ما يجعل لهذه اللغة على شفا الوجود محققا و إياها، إذا ترتبت تلك الحركات على وَتَرِ منهجية للتعبير سيوفر الرمز للكلام والصوت فيه، لنقول عنه كلام رمزي تم بلغة رمزية ، و هذا على الشكل الآتي ذكره :



الشكل 2 . 2 . 1 . 2 . 2 مفهوم اللغة الرمزية

و هنا نتساءل كيف تتنوع لدينا اللغة إلى لغة عربية و لغة رومانية و أخرى أكادية و غيرها انجليزية و هلم جرا ؟ ، لأن إنصاف اللغة نوعا لا يعطينا من هذا شيء لما نعتبر فقط بتنوعها بين الصوتية و الرمزية ، ليسمو بنا حالنا من اللغة نضيف أن التنوع الذي مسها عند

طرفها أناء الصوت و الحركة البدنية ، فإنه قد يمس طرفها الآخر الموصول آنفا بالصوت و الحركة البدنية التي نعلم ، و هو ذاته الذي تقصدنا ذكره كطرف من اللغة ، وهو منهجية التعبير . حيث يكون للغة الصوتية على سبيل الذكر أن تتنوع إلى عدة لغات صوتية كحال اللغة العربية و الفرنسية و الدنمركية و الجرمانية و اللغة الصينية و الهندية و البنغالية و غيرها ، إذاحدث طارئ يعتلي منهجية التعبير قواعدا و ضوابطا . و نفس الأمر لو حدث ذات الطارئ ماسا بحاله و واقع منهجية التعبير المسيرة لحركة البدن ، فإن نتيجته حتمي ستمدنا بلغات رمزية متعددة . و هذا ما يجعلنا نمضي و بإسرار منا نتفوه اللغة بأن لها تنوع صارم و موقع جوانبه على أطرافها التي هي من مقام أركانها . فكل تنوع يمس الأطراف التي ذكرنا من اللغة ، شأنه هذا التنوع أنه مؤدى فعلي لتنوع اللغة ذاتها بالسياق التالي :

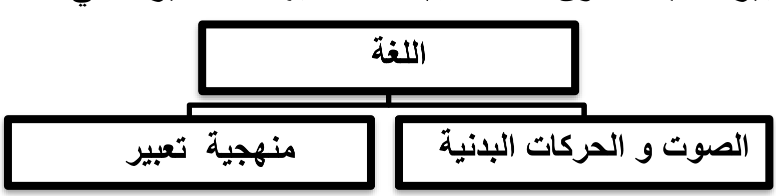


الشكل 3 . 2 . 1 . 2 . 2 أنواع اللغة

2 . 1 . 2 . 3 مناهج اللغة :

إننا لا نفترض ما قد يكون في ظن البعض في قولنا عمق كل معنى ، يؤول برأينا عن اللغة أنها مقتضى من الصوت و الحركة البدينة التي سيقت ببركة الواقع الذي لا يجعلنا نجحد فيها نعمة الله على الإنسان ، أن بين له المنهج القويم الذي ضرب له مثلا فاختلط

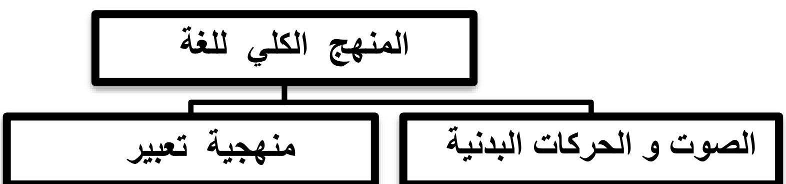
بشريعته فأضحى من مخلوقاته التي اكتسبت على مر العصور مذ خلقه أي هذا الإنسان ، التعبير المنظم وفق منهج شرعي لذات الغرض ، الذي يقيم له معنى من الإدراك أنه التواصل الذي ننشده بإنسانيتنا ، بطائل أننا عباد الله تعالى ، فحتى نكرس وصف العبادة فينا كان علينا تحقيق جانب منها على مستوى اللغة التي نفصح بها كلاما و قولا و خبرا. و ما من أي شأن يضفي بالإشارة اللازمة على وجود اللغة ظرفا ووقتا وموقعا، و جلاء هذا الجانب من العبادة واضح عند تلك الحالة التي نعترف أن اللغة طبيعة شرعية يستحيل إنكارها ، لأن وقوع ذلك إثم حيث يكون الجاني هو الإنسان أما الضحية فهي اللغة . إذ عدالة الأمر ها هنا أن نكشف ذات الطبيعة الشرعية للغة ، بأنها توفر من مادة الصوت الإنساني لوحده دونه تلك الحركة البدنية أو العكس صحيح أو توفرهما مع بعض فهذا كاف لتفعل منهجية التعبير فعلتها بأن ترتب حال الصوت لوحده دون الحركة البدينة أو هذه الأخيرة بمعزل عن الصوت أو كلاهما معا ، لينجر عن ذلك وجود هو ما نعنيه بصريح الأمر وجود اللغة ، الذي هو ليس من العدم بل من أتون ذلك الترتيب الذي تعمل عليه منهجية التعبير، حيث تكون هذه الطبيعة للغة بهذا التقدير التالي:



و أينما وجد هذا التقدير الذي بات فيه تفصيل يسم كل الملامح اللازمة للغة ، أن تغدو ذات وجود في محفل كل إدراك إنساني غير أن ذلك لن يدنو عن حقيقته أو يتمرد على استراتيجيته إذا اعتبرنا أن للتعبير البشري طارئ من التنوع الذي و في ذروته تلك ، يبقى ذلك التنوع مصبه

واحد و أوحد هو اللغة نفسها ، يعني أن اللغة يمكن أن تقدم مردودها المحصور لدينا على أنه تحقيق للتواصل لكن بسبل شتى ، يسعها التعبير وجودا و تحققا طالما أن منهجية التعبير هي للعلم فقط ، جملة من القواعد التي تضبط الصوت أو الحركة البدنية لتصنع أبعادا هي أشياء عدة ، لها صنيع واحد رغم تعددها ذاك هو اللغة ذاتها .

حيث يُمَكِّنُنَا هذا التقدير أن نرى من بَعدِ كل بُعدٍ الأفق الذي يقترح الطبيعية اللغوية المتوفرة في نظرنا ، أنها تنظيم للصوت والحركة البدنية ، إحداهما أو كلاهما معا بمقاس منهجية تعبير ، أن هذه الطبيعة تتنوع لما تصير في نظرنا ذاته منهج كلي للغة بهكذا تصور :

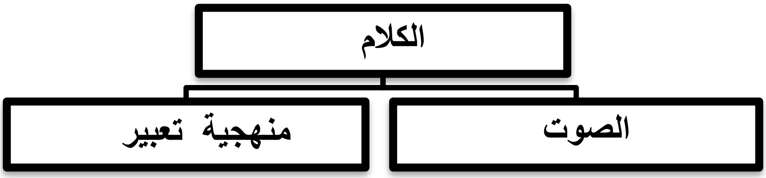


الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 3 مفهوم المنهج الكلي للغة

خاصة لما نعتد بالصوت وحده محلا لمنهجية التعبير ، حيث نرى بعين الأصول أن منهجية التعبير بذات هذا التقدير كفيل به أن نتعد بها ، برسم أنها مجموعة من القواعد التي من متن وظيفتها تنظيم الصوت و حتى الحركات البدنية ، أنهاالمنهج الجزئي للغة . و كل هذا على ضوء القراءة التي تستوفي لنا بحقيقة المنهج الكلي ، أنه سيتنوع ببزوغ طبيعة اللغة كما هو مستأنف حالها _خاصة في تلك الأثناء التي يكون فيها الصوت وحده محلا لمنهجية التعبير _ إلى مناهج لغوية كلية ، كلها تمثيل واقعي للمنهج الكلي للغة كونها أنواعه ،و هذا بمصداقية أن هذه المناهج هي :

1.2 . 1 . 2 . 3 . 1 الكلام :

فالكلام هو كل ما يمكن قيل أقواله و أخباره من الإنسان ، و كل ما يمكن إقامته على مسعى تتحقق على بند ألفاظه التواصل البشري ، فهو بهكذا تعبير للمعنى مجرد قول يقيمه الإنسان وفق منهجية تعبير منظمة لصوته ، على حدود كل حوار حتى و لو كان هذا الحوار هو بين الإنسان و نفسه ، ليس فحسب بينه و بين الناس ، إذ أممكنا هذا وضع اعتبار للكلام بأنه مجرد قول قد يعمل البشري على ترتيب وجوده لمجرد الحوار بغية التواصل ليس إلا ، وهذا على مد ذات الاعتبار القاضي أن الكلام بالمساق التالي :



الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 3 . 1 مفهوم الكلام

كما يمكن اعتبار الكلام خارج عن ميدان الصوت لوحده كمحل لمنهجية التعبير ، فقد يصدق حال وجوده كمنهج كلي للغة ، و وسيلة لتعزيز أواصل التواصل بين الناس بل بين الإنسان ونفسه ، حتى و إن تم بالحركة البدنية وحدها أو مع الصوت على مضمار منهجية التعبير ، فهكذا ترتيب لحال اللغة هو من طين الكلام أيضا.

1.2 . 1 . 2 . 3 . 2 النثر[1] :

فالنثر قبل ذلك الإيفاء في حقه بأنه منهج من مناهج اللغة ، بوصف يتوعد الكلية لأنه منهج كلي لغوي ، فهو في الأصل ليس

---

[1] كتاب المختار في الأدب و النصوص و النقد و التراجم الأدبية.تأليف احمد سيد محمد.إشراف عبدالرحمن شيبان

سوى كلام كما نعرفه بأنه رأي و قول و مسمع من ذلك الشيء ، الذي نعده خبرا أو خطابا غير أنه بوصفة كلام ، فهو كلام مضبوط الشكل على صيغ عدة ، يسعنا هذا المقال اقتراح العديد منها و إبرازها حدوثا هي للإنسان مسعى يتقول فيها عن كل شيء ، بشرط أنه قد أدركه . حيث هذه المناهج كل أحد منها هو بمثابة نثر في الكلام ، وهي :

المنهج النثري الخطابة[1] :

الخطابة أصلا هي الكلام المباشر مع الجمهور ، حيث يكون الخطيب في ميامن ذاك الموقع من الخطاب ، صاحب كلام فيه غاية من التأثير على المخاطبين ، مبرزا الموضوع محلا لخطاب بما له من شخصية و جرأة لغرض ذاك .و حتى يتحقق هذا الوضع بواقعه ذاك ، كان ولابد من توخي المنهجية التالية :

مقدمة : و يتم فيها التحية و السلام و البسملة و الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم تحديد الموضوع المراد الخطاب فيه و المسألة المتعلقة به .

العرض : عرض الموضوع من حيث مفهومه وعناصره بالتفصيل ، ثم تحديد مسألة الموضوع (مع تحديد علاقة الموضوع و عناصره بالمسألة) ، ثم تحديد حل للمسألة و ذلك إما وفق الموقف الشخصي ، أو وفق مواقف أخرى ، سواء كانت متفقة أو مختلفة وكل ذلك مع البراهين و الأدلة مع استخدام مختلف وسائل الإقناع اللغوية .

الخاتمة : تحديد آثار الموضوع و آثار حلول مسألة الموضوع مع التركيز على التأثير في المخاطبين بخصوص تلك الآثار و إقناعهم بذلك .

---

[1] تأليف أحمد سيد محمد. إشراف عبدالرحمن شيبان. المرجع السابق. الصفحة 330

و للخطابة صورتان :

المحاضرة : و هي التي تتضمن تحديد موقف واحد من حل مسألة موضوع معين .

المناظرة : و هي التي تتضمن عدة مواقف بخصوص حل مسألة موضوع واحد ، فيكون لها طابع جدلي للوصول إلى الموقف الصحيح بخصوص الموضوع.

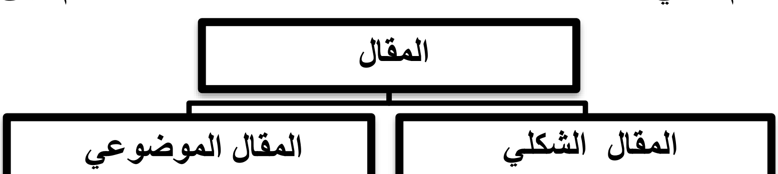
حيث أن المنهجية الممثلة في الخطابة يمكن توثيقها و تدوينها مثال ما يتم عرضها سواء في مناظرة أو في محاضرة .

المنهج النثري الرسالة[1]:

الرسالة هي عبارة عن خطاب مكتوب و بأسلوب مختصر ، بحيث لا نجد فيه مقدمة أو عرض و خاتمة ، فنجد فيه سلام و تحية ثم التطرق للموضوع مباشرة ، دون وضع خاتمة و قد تنتهي هذه الرسالة بسلام آخر أو بتحية أخرى .

المنهج النثري المقال[2] :

هو كلام مكتوب و لكن بشكل منظم و موزع على ثلاثة أقسام هي : المقدمة ، العرض ، الخاتمة. وهو ينقسم إلى قسمين هما:



الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 3 . 2 أنواع المقال

[1] تأليف أحمد سيد محمد. إشراف عبد الرحمن شيبان . المرجع السابق. الصفحة 331،332

[2] تأليف أحمد سيد محمد . إشراف عبدالرحمن شيبان . المرجع السابق . الصفحة 333 / كما يمكن الرجوع لكتاب المقالات و التقارير الصحفية (أصول اعدادهها و كتابتها) . تأليف الدكتورمحمد فريد محمود عزت / وكذا كتاب مقدمات في علم مقالات الفرق . للدكتور محمد بن خليفة التميمي

المقال الشكلي : هو مقال وصفي لوقائع معينة بخصوص موضوع معين ، فيتم وصف ذلك الموضوع في ما يلي :

مقدمة : يتم فيها تحديد الموضوع مع نتائجه .

العرض : عرض وقائع الموضوع بالتفصيل .

الخاتمة : عرض نتائج ذلك الموضوع بالتفصيل .

مثال ذلك :

مقدمة : مقتل رجل في حي عربي و الشرطة تحقق.

العرض : خرج الرجل ليشتري بعض البضائع و المتاع و هو عائد لداره طعنه شخص من الخلف .

الخاتمة : على إثر تلك الطعنة هلك الرجل و الشرطة تبحث عن الفاعل .

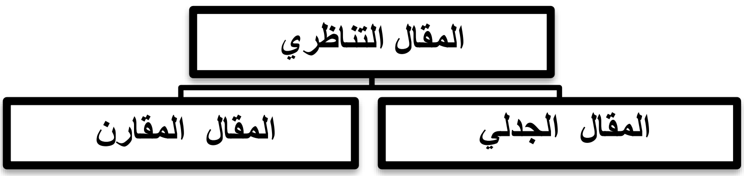
المقال الموضوعي : هو مقال مادي بمعنى لا يكتفي بالوصف بل يتكلم عن الموضوع من حيث المسائل المتعلقة به ، و علاقتها بعناصره ، لذلك نجده يتعلق بالمواضيع العلمية و حتى الأدبية[1]. و هو ينقسم إلى قسمين هما :



الشكل 2 . 2 . 1 . 2 . 3 . 2 أنواع المقال الموضوعي

1 كتاب الدليل المنهجي لإعداد البحوث العلمية . الأستاذ إبراهيم بختي . الطبعةالرابعة / كما يمكن الرجوع لكتاب المقالات والتقارير الصحفية (أصول اعدادها و كتابتها). تأليف الدكتورمحمد فريد محمود عزت / وكذا كتاب ميتودولوجيا التأثيث المنهجي للمقال الفلسفي في الباكالوريا / ومنها ما هو مستورد من دراسات الفلسفية للأقسام النهائية الثانوية في الآداب و العلوم الإنسانية للأستاذ عزي محمد للسنة الدراسية 2001-2002

المقال التناظري : وهو ذلك المقال الذي يقتضي إحداث موازنة بين موقفين أو بين موضوعين فإن حدث و كانت تلك الموازنة بين موقفين أو عدة مواقف فذاك مقال جدلي ، و إن اقتضى الأمر أن تكون تلك الموازنة واقع بين موضوعين أو عدة مواضيع فذاك مقال مقارن (مقارنة) ، حيث هما بالصيغة التالية :



الشكل 3 . 2 . 1 . 2 . 3 . 2 أنواع المقال التناظري

المقال الجدلي:يستعمل هذا الأسلوب من المقال عندما يقبل الموضوع محل الدراسة ضمن المقال موقفين متعارضين أو عدة مواقف مثل موضوع مصدر المعرفة الإنسانية :

الموقف الأول =العقل-الموقف الثاني = التجريب .

حيث يتم المقال الجدلي وفق المعطيات التالية :

مقدمة : طرح الموضوع وتحديده مع تحديد الإشكال المتعلق به .

تحديد الموقفين المتعارضين بخصوص الإشكال المتعلق بالموضوع أو المواقف الأخرى .

العرض :

الموقف الأول : تحديد رأيه بخصوص المشكلة المتعلقة بالموضوع ، مع ذكر الأدلة التي يعتمد عليها في تشخيص رأيه ، مع إمكانية ذكر هوية صاحب الموقف،ثم القيام بنقده وذلك اعتمادا على الرأي المخالف لـه أي الموقف الثاني، أو اعتمادا على الرأي العام ، أو الرأي الشخصي ، وذلك تمهيدا للدخول في الموقف الثاني .

الموقف الثاني: تحديد رأيه بخصوص المشكلة المتعلقة بالموضوع ، مع ذكر الأدلة التي يعتمد عليها في تشخيص رأيه، مع إمكانية ذكر هوية صاحب الموقف، ثم القيام بنقده وذلك إعتمادا على الرأي المخالف لـه أي الموقف الثاني، أو إعتمادا على الرأي العام، أو الرأي الشخصي، وذلك تمهيدا للدخول في عملية التركيب.

التركيب:ويكون بالتوفيق بين الموقفين ، أو تغليب موقف على موقف آخر وبالأدلة ، أو وضع الموقف الشخصي ولكن مع أدلة و براهين .

الخاتمة: وهي الإستنتـاج الذي يتمثل كحل للإشكال المطروح في المقدمة بخصوص الموضوع المحدد فيها .

المقال المقارن: يستعمل هذا الأسلوب من المقال عندما نكون بصدد موضوعين أو مفهومين في شكل قضيتين ، بينهما أوجه اختلاف و أوجه شبه ، بحيث عند تفعيل المقارنة نحدد إذا ما كان هناك علاقة بين هذين الموضوعين أو المفهومين أم لا ، و إذا كان هناك فعلا علاقة نحدد ما هي طبيعتها ؟[1].

حيث يتم المقال المقارن وفق المعطيات التالية :

المقدمة :تحديد الموضوعين .

طرح الإشكال المتعلق بـ : - أوجه الاختلاف - أوجـه التشابه - العلاقة بينهما وما طبيعتها .

العرض :تحديد مفهوم كلا الموضوعين .

[1] كتاب الدليل المنهجي لإعداد البحوث العلمية . الأستاذ إبراهيم بختي . الطبعةالرابعة / كما يمكن الرجوع لكتاب المقالات و التقارير الصحفية (أصول اعدادها و كتابتها) . تأليف الدكتور محمد فريد محمود عزت / ومنها ما هو مستورد من الدراسات الفلسفية للأقسام النهائية الثانوية في الآداب والعلوم الإنسانية للأستاذ عزي محمد للسنة الدراسية 2001-2002

أوجه الاختلاف : تحديد أوجه الاختلاف بين الموضوعين مع البراهين و التمثيل .

أوجه التشابه : تحديد أوجه التشابه بين الموضوعيـن مع البراهين و التمثيل .

العلاقة: تحديد العلاقة بين الموضوعين من حيث وجودها ، وان كانت موجودة لابد من تحديد طبيعتـها (جدلية ، تكاملية ، تلازمية تذواتية تضمنية أو تضايفية ؟ و خاصة العلاقات المحددة في إطار العلاقات بين القضايا وهي : التناقض ، الإتصال ، الإنفصال ، التداخل....).

الخاتمة : وهي الإستنتاج الذي يحدد فيه أمرين هما :

بيان نسبة الترابط بين الموضوعين .

التذكير بطبيعة العلاقة بين الموضوعين ، بناءً على ما بينهما من أوجه إختلاف أو أوجه تشابه ، كحل للإشكال المطروح في المقدمة .

المقال الإستقصائي : و هو ذاته المقال الذي يحدد مفهوم أمر أو موضوع معين ، وذلك بتحديد تعريفه ، و أنواعه ، و خصائصه و كذا مصدره و أسبابه و كذا أهميته ومدى الاستفادة منه ، و هو على المراحل التالية[1] :

المقدمة : محاولة الإحاطة بالموضوع محل المقال ، وذلك عن طريق تحديد الموضوع ، وتحديـد الإشكالية التي تتضمن هوية الموضوع محل المقال .

---

[1] كتاب الدليل المنهجي لإعداد البحوث العلمية.الأستاذ إبراهيم بختي. الطبعةالرابعة/كما يمكن الرجوع لكتاب المقالات و التقارير الصحفية (أصول اعدادها وكتابتها).تأليف الدكتور محمد فريد محمود عزت/ومنها ما هو مستورد من دراسات الفلسفية للأقسام النهائية الثانوية في الآداب والعلوم الإنسانية للأستاذ عزي محمد للسنةالدراسية 2001-2002

العرض :

طبيعة الموضوع : و ذلك بتعريف الموضوع وذكر خصائصه وأنواعه، وأقسامه ، وكل ما يدل على طبيعته .علما أن أقسام الموضوع نحددها وفق المعايير التالية و هي : المادية و المعنوية المباشرة و غير المباشرة ،العام و الخاص، الأصل و الفرع ، الأساس و الثانوني ، الشكل و الموضوع ..... و غيرها إن وجد .

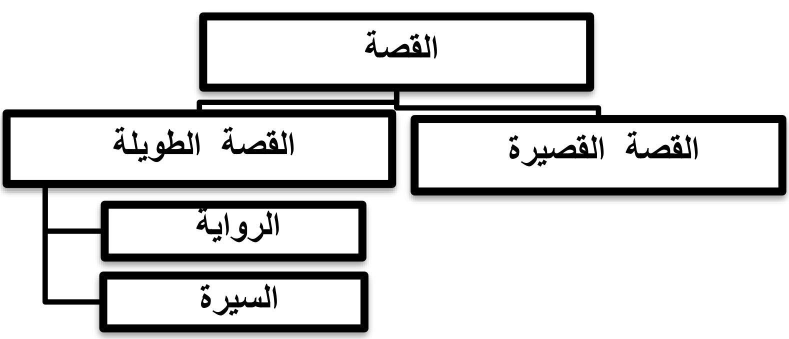
إثبات وجود الموضوع : أي تحديد أسباب ومصادر الموضوع كأساس ، مع ذكر شروطه وأسسه إن وجدت، وكل ما يدل على وجوده .

قيمة الموضوع: أي تحديد مختلف النتائج الايجابية وحتى السلبية ، التي تترتب عن الموضوع .

الخاتمة: بيان حقيقة الموضوع : من خلال ذكر والتأكيد على كل العناصر المتعلقة بالموضوع ، والتي تم تحديدها في العرض ، مما يعد حلا للإشكال المطروح في مقدمة المقال .

المنهج النثري القصة :

فالقصة على العموم هي حكاية ذات بيئة و شخصيات و أحداث مرتبة إلى غاية نهاية محددة ، و ذلك فيما سيأتي :



الشكل 4 . 2 . 1 . 2 . 3 . 2 أنواع القصة

القصة القصيرة : تتم القصة القصيرة في إطار المنهجية التالية[1] :

الوحدة : بمعنى أن القصة القصيرة تكون عبارة عن حكاية تتضمن حدثا واحدا في زمان و مكان محددين. وهو ما يعبر عنه بوحدة الإنطباع ، أي أن القارئ مـلزم أن يخرج من قراءته للقصة القصيرة بانطباع واحد لا بجملة من الإنطباعات ، كما هو الحال في الرواية . على اعتبار ينفي تعدد الأحداث من ما تمتنه القصة القصيرة هذه من ما تم حكايته من عرضها ، بل فيها حدثٌ واحدٌ مشكلا من معطيات تشبه إلى حد بعيد الأحداث لكنها محتواة في حدث واحد .

التركيز : بمعنى طريقة عرض حادثة القصـة أن يكون فيها تركيز إلى حد لا يمكن استخدام اللفظ إلا في محله الذي يمثل موقعه من نص القصة ، أين يكون لذات اللفظ دور مهم و محدد من نصها ، لهذا تكون له أهمية مما يصنع من وجوده أناء نص القصة ، ليستوجب ذلك طرحه في مكانه المناسب من ذات النص لذات القصة.

العقدة : وهي تجميع المعطيات المكونة لحدث القصة في موقع واحد منها ، و هذا الموقع هو العقدة ، التي يتأزم فيها حدثها الوحيد لهذا أمكننا إعارتها من المعنى ما يفيد أنها أزمة القصة ، ثم تأتي لحظة زوال الأزمة ضمن ما تمليه القصة من معطيات في جوف حدثها الوحيد ، أين نلاحظ و بإمعان انفراج الأزمة شيئا فشيئا و بهذا تنتهي القصة .

القصة الطويلة : تنقسم القصة الطويلة من حيث موضوعها الذي يكون إما حقيقيا وإما خياليا إلى قسمين هما :

---

[1] تأليف أحمد سيد محمد . إشراف عبد الرحمن شيبان . المرجع السابق . الصفحة 335 ، 344

القصة الطويلة الخيالية (الرواية) :حيث تتم الرواية في إطار المنهجية التالية[1]:

البيئة: إن المقصود بالبيئة هي زمــان و مكان الرواية ، حيث لكل رواية مكان تقبع فيه تفاصيلها الذي قد يكون بهذا السطر إما واحدا أوأكثر ، كحال أن يكون دولة أو أرض أو قرية أو بلدان أو منزل أو حي أو أحياء إلى غير ذلك ..... ، و لكل روايــــة زمن معين الذي قد يكون طــويلا كفاية ليستغرق على سبيل المثال عمر بطل القصة أو عمر موقف معين منها أو عمر قضية تعني بها في حيثياتها .... إلى غير ذلك ، و على غرار طول زمن الرواية فقد نصفه بالوقت القصير كبعض الروايات التي تبدأ و تنتهي بين يوم وليلة أو في بضع ساعات أو أيام أو أشهر أو سنوات .

الأحداث : فعلى الراوي أن يجسد الراوية على هيئة العديد من الأحداث التي يتم ترتيبها من قبله ، بشكل ينجز فيه ترابط هذه الأحداث و تتابعها على بعضها البعض حتى تصل إلى العقدة ، و هذه الأخيرة و هي ذلك الموقع من الرواية الذي تتأزم فيها الأحداث و تكون وجهتها إليه ، ثم يتم إعادة ترتيب كافة الأحداث المتتابعة للأحداث السابقة ، لكن هذه المرة إلى غاية إنحلال العقدة شيئا فشيئا على اعتبار أنها الأزمة التي أصابت عرضا لا بأس به من أتون الرواية ذاتها[2] .

الشخصيات : و لأن أحداث القصة في بيئتها يطلب وجود شخصيات تقود ملاح كل حدث من الرواية ، كان على الروائي حيال هكذا واقع تحديد هذه الشخصيات عن طريق التعريف بها عند كل حدث

---

[1] تأليف أحمد سيد محمد . إشراف عبد الرحمن شيبان . المرجع نفسه . الصفحة 340 ، 341

[2] تأليف أحمد سيد محمد.إشراف عبد الرحمن شيبان.المرجع نفسه. الصفحة 341

يتعلق بها ، أين يستوجب ذلك أن تكون هذه الشخصيات على قدر من التنظيم و الترتيب حسب الأحداث ، و التي تظهر فيها الشخصية المحورية التي هي بهذا القصد بطل الرواية[1].

الأسلوب :المقصود بالأسلوب هو الإنشاء اللغوي للراوية الذي يقوم على ثلاث قوائم أدبية و هي : المتن اللغوي لها من حيث العبارات المستخدمة ، ناهيك عن اللغة المستخدمة من حيث البلاغة و التعبير اللغوي الفني الراقي و الجميل ، ثم الكيفية المتاحة للراوي في توزيع الأحداث بين فقرات الرواية و نصوصها و هذا ثانيا أما ثالثا وللإضافة فحسب ، فلابد للراوي من تنصيب حوار لائق تدور أحداثه بين شخصيات الرواية شكلا و موضوعا[2].

القصة الطويلة الحقيقية (السيرة) : فالسيرة رواية حقيقية ومن الواقع يتم من خلالها التحدث عن قصة شخص أو فرد من الجماعة الإنسانية ، أوقصة واقعية عن شيء ما ، و ذلك وفق المنهجية التالية :

البيئة : إن المقصود بالبيئة هي زمان و مكان السيرة ، حيث لكل سيرة مكان تقبع فيه تفاصيلها الذي قد يكون بهذا السطر إما واحدا أو أكثر ، كحال أن يكون دولة أو أرض أو قرية أو بلدان أو منزل أو حي أو أحياء إلى غير ذلك .....، و لكل سيرة زمن معين الذي قد يكون طويلا كفاية ليستغرق على سبيل المثال عمر بطل السيرة أوعمر موقف معين منها أو عمر قضية تعني بها في حيثياتها ...إلى غير ذلك .

---

[1] تأليف أحمد سيد محمد.إشراف عبد الرحمن شيبان.المرجع نفسه. الصفحة 341

[2] تأليف أحمد سيد محمد.إشراف عبد الرحمن شيبان.المرجع نفسه. الصفحة 341

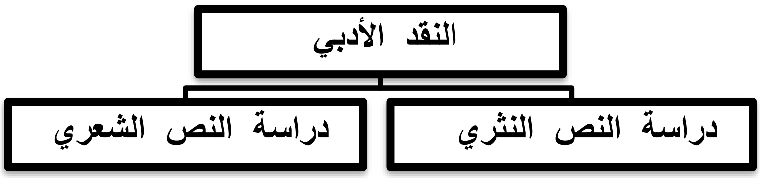
الأحداث : فعلى الكاتب أن يجسد السيرة على هيئة العديد من الأحداث ، التي يتم ترتيبها من قبله بشكل ينجز فيه ترابط هذه الأحداث و تتابعها على بعضها البعض حتى تصل إلى العقدة ، و هذه الأخيرة هي ذلك الموقع من السيرة الذي تتأزم فيه الأحداث و تكون وجهتها إليه ، ثم يتم إعادة ترتيب كافة الأحداث المتتابعة للأحداث السابقة لكن هذه المرة إلى غاية إنحلال العقدة شيئا فشيئا على اعتبار أنها الأزمة التي أصابت عرضا لا بأس به من أتون السيرة ذاتها .

الشخصيات : و لأن أحداث السيرة في بيئتها يطلب وجود شخصيات تقود ملامح كل حدث من السيرة ، كان على الكاتب حيال هكذا واقع تحديد هذه الشخصيات عن طريق التعريف بها عند كل حدث يتعلق بها ، أين يستوجب ذلك أن تكون هذه الشخصيات على قدر من التنظيم و الترتيب حسب الأحداث التي تظهر فيها الشخصية المحورية التي هي بهذا القصد بطل السيرة .

الأسلوب : المقصود بالأسلوب هوالإنشاء اللغوي للسيرة الذي يقوم على ثلاث قوائم أدبية و هي : المتن اللغوي لها من حيث العبارات المستخدمة ، ناهيك عن اللغة المستخدمة من حيث البلاغة و التعبير اللغوي الفني الراقي و الجميل ، ثم الكيفية المتاحة للكاتب في توزيع الأحداث بين فقرات السيرة و نصوصها و هذا ثانيا ، أما ثالثا وللإضافة فحسب فلابد للكاتب من تنصيب حوار لائق تدور أحداثه بين شخصيات السيرة شكلا و موضوعا .

المنهج النثري دراسة النصوص النثرية و الشعرية (النقد الأدبي) :

تنقسم دراسة النصوص إلى قسمين هما :



الشكل 5 . 2 . 1 . 2 . 3 . 2 أقسام النقد الأدبي

حيث أن النقد الأدبي يقتضي المنهجية التالية[1]:

تحديد هوية الشاعر للنص الشعري أو الكاتب للنص النثري .

شرح معاني النص: و ذلك بشرح الألفاظ غير الواضحة من حيث دلالتها و معناها بالإضافة إلى شرح بعض العبارات الغامضة منه .

دراسة أدبية للنص الشعري و النص النثري و التي تنقسم إلى قسمين هما :

دراسة أدبية عامة : و تقتضي تحديد الفكرة العامة للنص ، التي تقوم على أساس السبب و الغاية من كتابة النص من طرف الكاتب أو الشاعر و كذا الهدف من وراء هذا النص .

دراسة أدبية خاصة : و تقتضي تحديد الأفكار الأساسية للنص وشرحها على أساس أن الفكرة الواحدة منها قد تتضمن فقرة من النص أو فقرتين أو أكثر....كما قد تتضمن بيتا شعريا أو عدة أبيات وهذا كون أن النص سيتشكل من أفكار لابد من تحديدها .

دراسة بلاغية للنص الشعري والنثري : و ذلك بتحديد صور البلاغة في النص بداية مع المعاني المستخدمة في النص ثم البيان المعمول به فيه ، و كذا البديع الذي يتضمنه النص ، وتسمى هذه

---

1 تأليف أحمد سيد محمد . إشراف عبد الرحمن شيبان . المرجع السابق . الصفحة 146

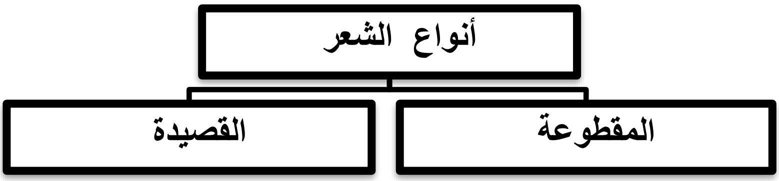
الدراسة بدراسة الأسلوب و التي تتضمن أيضا تحديد بحر الشعر أو القصيدة .

مناقشة النص : و ذلك بطرح أسئلة حول النص و موضوعه ، و هـــذه الأسئلة تتراوح بين الأسئلة التي يكون جوابها من النص دون إبراز الرأي الشخصي حول ذلك الجواب ، أو الآراء الأدبية العلميـــة الأخرى حول ذات الجواب . أو تكون أسئلة جوابها من النص و لكن يقبل الجدل فيه بالرأي الشخصي للناقد أو بالآراء العلمية و الأدبية الأخرى إزاء هذا الجواب .

1 . 2 . 3 . 3 الشعر :

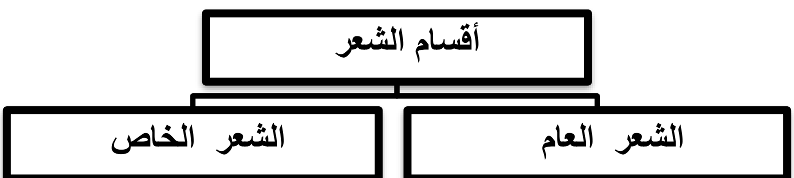
فالشعر هو ذلك الكلام الذي يشكل بفحولته المذكورة لديه في شأنه ، أنه منهج كلي للغة ، مقتضاه كلام مرتب بصيغة يعتريها الإيقاع و لما نقول إيقاعا ، بمعنى صيغة شكلية للشعر حيث يكون في شكل كلام عن أفكار ، يتم قولها بترتيب يمضي أن يكون لكل فكرة بيت شعري يخصها ، و الذي ينشطر بدوره إلى شطرين شطر يسمى الصدر و شطر ثان يدعى العجز. و صيغة أخرى موضوعية هي لذاك الإيقاع المعهود به في الكلام لنقول عنه شعرا ، حيث نرى فيها رضوخ بيوت الشعر تلك لما يرسمه علم العروض من أحكام تبوح عن كيفية وضع القافية عند نهاية كل بيت أو كل شطر من بيوت الشعر . و القافية بهذا المغزى هي ذلكم الصوت الموحد الظاهر في آخر كل بيت أو من كل شطر من الشعر و الذي يمثله حرف أو حرفان ، و فيه قيل وقواعد عدة يحددها علم العروض و هو علم وزن الشعرو بحوره[1]. و للشعر نوعان هما :

[1] تأليف أحمد سيد محمد.إشراف عبد الرحمن شيبان. المرجع السابق. الصفحة 150،148،147،146



الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 3 . 3 أنواع الشعر

حيث أن المقطوعة هي كل شعر ما زاد عدد أبياته الشعرية عن سبع ، أما لو حدث و زادت عن سبع أبيات فهو يعد بهذا قصيدة شعرية . و كما للشعر أنواع فإن له أقسام وأقسام الشعر للعلم فحسب هي أغراضه و التي تجعلنا نقسم الشعر إلى قسمين هما :

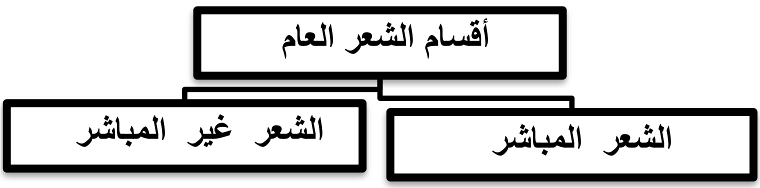


الشكل 2 . 2 . 1 . 2 . 3 . 3 أقسام الشعر

فالشعر العام هو كل شعر كلف أبياته أن تكون كلاما له كل امتنان الصدق في مقال يبني غرضا أدبيا ، قد يكون فخرا أو مدحا أو رثاءً أو هجاءً أوحماسةً أو وصفا ، إلا الغزل في ظرفه الشرعي قيل و مقال حسب إملاء الشريعة الإسلامية[1]. و في هذه الحالة يكون الشعر على غرار صفته بالعمومية مباشرا لأن عدم المباشرة تكون لما يضاف لأغراضه السالفة ذكرا أغراضًا نثرية ، كحال ما نسمع بالشعر القصصي و شعر الحكم والأمثال على اعتبار أن الأمثال و الحكم نثر و غير ذلك من أقسام الشعر من هذا المقام ، حيث أمكننا توفير سجال شعري بين غرضه و درب نثر معين ، كشعر الخطابة و شعر

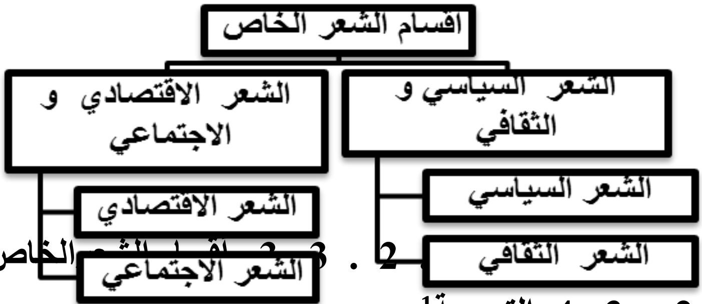
1 كتاب المختارفي النصوص والادب والبلاغة. تأليف عبد الرحمن شيبان ، عبد الرحمن شاهين ، عبد الفاتح حجازي . الصفحة 22،29،34،37،40،45،49

الرسالة و شعر النقد ...و هلم جرا من هذا القبيل و بهذا نستفتي أن الشعر العام له قسمين هما :



الشكل 3 . 2 . 1 . 2 . 3 . 3 أقسام الشعر العام

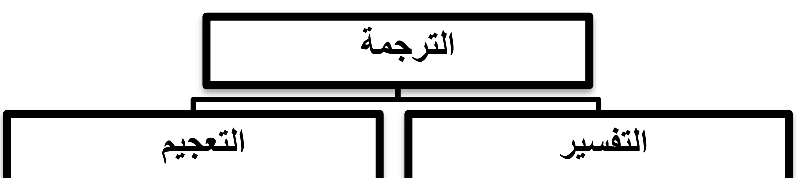
أما الشعر الخاص فهو نفسه بذاته ذاك الشعر الذي تنطوي أبياته حديثا و مقالا عن المواضيع عدة ، متعدية على أغراضه الأصلية لتجعل منها وسيلة تبرر غايتها الممتثلة في إحيائها لمختلف الأدبيات و الفكر المتاحة لدى الإنسان ، و في كل مجالات العلوم و الحياة كحال ما نجد شعرا يتعاطى المسائل السياسة فنسميه بالشعر السياسي ،أويتعاطى تعبيرا بموضوع فيزيائي فنقول فيه شعرًا فيزيائيًا ، أو شعرًا تاريخيًا أو حتى شعرًا بيئيًا لو كان موضوعه بيئيًا على سبيل المثال . بل نجد من هذا السطر في تقسيم الشعر الخاص بين أن يتسم بتقاطيع أبعادٍ هي إما سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ، حيث يتسنى من خلال الشعر الثقافي على رِسْل المثال التطرق للعديد من المواضيع العلمية في شتى العلوم المتاحة بهذا القصد للإنسان لهذا السبب قدرنا بهذا النصيب أن نقيم للشعر الخاص أربعة أقسام هي :



2 . 3 . 3 أقسام الشعر الخاص

2 . 1 . 2 . 3 . 4 الترجمة[1] :

إن الترجمة بما نستوحي مفهومها إلينا من عرى ما تمتنه لنا أداءً و عملا ، أنها كلام غير أنه غير ذلك الكلام الذي نعهده في نظرنا شعرا كان أم نثرا ، لأن الترجمة هي بالمعنى الاصطلاحي كلام منقول ، إذ هي بهذا التصنيف تعد نقلا للكلام ، الذي إذا تم نقله أي الكلام من معناه الأصلي إلى معنى فرعي عنه دون تغيير اللغة فنعد ذلك تفسيرا ، بينما لو كان نقل الكلام حدثه بمحله قضى نقله من لغة إلى لغة أخرى فذاك تعجيم ، إذ الترجمة من هذا القبيل شيء من مناهج اللغة ذو طابع كلي ينقسم إلى قسمين هما :



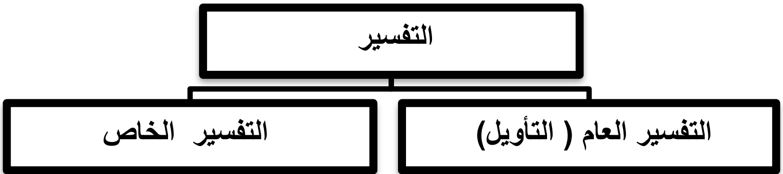
الشكل 1 . 2 . 1 . 2 . 3 . 4 أقسام الترجمة

التفسير : بهذا المنحى سيكون محلا من وعينا بالترجمة أنها نقل للأفكار و الكلام عموما ، سيكون بلا ريب وسيلة لنقل الكلام من معناه الأصلي إلى معنى آخر و لكن دون الخروج عن حيز اللغة التي

---

[1] قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف . حرف التاء . كلمة ترجم

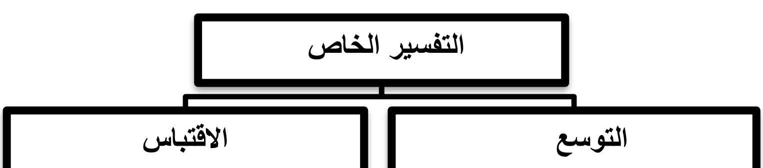
تحكمه ، غير أننا نشهد في التفسير تنوعا بارزا مقتضاه هو الصورة التالية:



الشكل 2 . 2 . 1 . 2 . 3 . 4 أقسام التفسير

فالتفسير العام هو عملية نقل المعنى الأصلي لكلام إلى معنى آخر فرعي عنه من نفس اللغة ، إلا أنه يشمل نص الكلام كله فلا يختص بشرح الألفاظ فحسب ، بل الألفاظ و كذا متن نصها كلها على بعضه تكون محل شرح وفقه . و خير مثال نملكه إزاء تفسير كهذا نجده واقعا في تفسير القرآن أو تفسير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و كذا تفسير النصوص الأدبية و العلمية ..... و غير ذلك من هذا القبيل كثير . و هذا ما يحلمنا على اعتبار التفسير العام أنه : التأويل .

أما التفسير الخاص فهو نفسه عملية نقل الكلام من معناه الأصلي إلى معناه الفرعي من ذات اللغة ، التي تشكل لبنة المعنى لدى نفس الكلام ذا الموقع أنه محل النقل المذكورغير أنه يختص بتأويل معنى الألفاظ فحسب ، أي بمعزل عن نصها . و هو على هذه الصيغة له الصورة التالية :



الشكل 3 . 2 . 1 . 2 . 3 . 4 أقسام التفسير الخاص

التوسع هو عملية نقل الكلام من معناه الأصلي إلى معناه الفرعي على رِسْلِ لغة واحدة ، حسبها تفسير اللفظ ما دون نصه ،

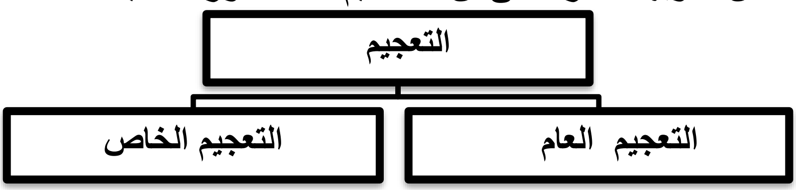
غير أنه تأويل يحدد مفهوم ذات اللفظ لينتج عن ذلك توسعا فيه ، و هذا التوسع هو ما نسميه بالموسوعة لما يتم التوسع في عدة ألفاظ كل على حدى ، وفق منهجية معنية على العموم تكون بنعت أنها مقال . فالتوسع[1] المذكور فيه كمصاب لذاك اللفظ يكون على العموم نثريا على صيغة مقال كما قد يكون مقال به تشريع أو مقال به تحليل على حد السواء ، أكان شكليا أو موضوعيا في كل أحوال المقال.

الإقتباس هو الآخر عملية نقل معنى الكلام من الأصل إلى الفرع دون مساس بلغة أخرى تبين معناه ، حيث يتم ذلك من نفس اللغة إلا أنه واقع على اللفظ مفردا عن نصه ، و يكون ذلك في هيئة إقتباس اللفظ من أصله لأن الإقتباس هو تحديد معنى اللفظ من أصله و مصدره . فالاقتباس هو نفسه الذي يرسم معالم معنى اللفظ من أصله و على كيل وزنه ، لينتج عن ذلك فهرسا هو ما يمكن تسميته قاموسًا أو معجمًا ، إذا ما تم إحاطة هذه العملية بعدة ألفاظ[2] حيث تتم إقامة القاموس أو المعجم بأن يقسم أبوابا أو فصولا ، و إن قدر الأمر في ذلك أجزاءً ، حيث كل قسم من هذه الأقسام يتضمن مجموعة من الكلمات تبدأ بنفس الحرف ، و ترتيب ذلك بأن يكون حرفها الثاني هو الحرف الذي يلي حرفها الأول أبجديا أو ألفبائيا و بهذا يتم ترتيب الكلمات و حصر أكبر عدد ممكن منها . حيث يتم ترتيب تلكم الأقسام ترتيبا أبجديا أو ألفبائيا هو الآخر .

1قاموس المنجد. تأليف لويس معلوف . حرف الفاء . كلمة فسر / حرف الواو كلمة وسع قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف . حرف القاف . كلمة قبس

2قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف.حرف القاف. كلمة قاموس

و التعجيم[1]هو كذلك نقل للكلام ، غير أنه وسيلة لذلك تفضي من لدنها نقل معنى الكلام من معناه المجسد بلغة معينة صوب لغة أخرى تحاكيه بنفس الأسلوب ، فمتى كان هذا النقل ذو محل يتعجل تعجيم الألفاظ ضمن نصوصها عد التعجيم ذاك عاما ، بينما لو أقصرالتعجيم أن يكون ناقلا للكلام من لغته إلى لغة أخرى حسبه لفظ دون نصه فذاك تعجيم خاص . وبهذا نقر على أن التعجيم له الصورة التالية :



الشكل 4 . 2 . 1 . 2 . 3 . 4 أقسام التعجيم

حيث أن التعجيم العام هو ذاك التعجيم الذي ينصب هاجسه على تعجيم الألفاظ في نصوصها لذا عد تعجيم النصوص عاما ، بينما لو انصب التعجيم على تعجيم الألفاظ مفردة عن نصها ، أين باتت منقولة المعنى من لغتها إلى لغة أخرى بمعزل عن نصوص تلمها في معنى معين فذاك تعجيم خاص ، الذي لو وقع على مجموعة من الألفاظ كل على حدا نتج في حقها المعجم الذي نعرف . فالمعجم هو الآخر حتى يكون له من القائم ما يذكر ، على منشئه أن يقسمه إلى عدة أقسام قد تكون أجزاء أو أبوابا أو فصولا أو حتى مباحثًا ، حيث كل قسم منها يضم مجموعة من الألفاظ المراد تعجيمها ، تبدأ بنفس الحرف أبجديا ،و ترتب فيه الكلمات بأن يكون الحرف الذي يلي الحرف الأول منها هو

[1]قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف . حرف العين . كلمةعجم

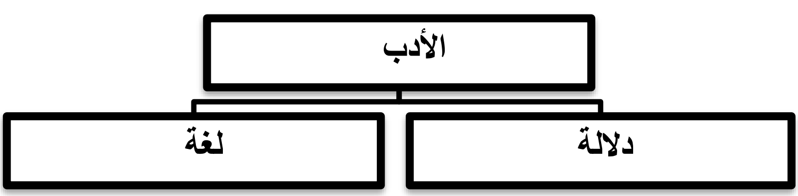
الذي يليه أبجديا ، و هكذا حتى يتم حصر أكبر عدد ممكن من الكلمات ، حيث يتم ترتيب تلك الأقسام من المعجم ترتيب أبجديا .

وقد يقول البعض إن اعتبار الكلام و النثر و الشعر منهج كلي كونه ينقل الصوت و الحركة البدنية إلى لغة أناء ارتباط ذاك مع منهجية تعبير ، فأين موقع الترجمة من هذا الورى ، مادامت عملية نقل الكلام و الأفكار من معنى لمعنى آخر من نفس اللغة أو إلى لغة أخرى ، لنقول في هذا تأكيدا على صدق ذلك الإعتبار أن به من الصحة ما تكلفنا لتبرير وجودها في الترجمة ، بأنها نوع من أنواع المناهج الكلية للغة . لأن الصوت قد يكون لفظ أو عدة ألفاظ ، فلو تم قراءتها على مسامع أعجمي لا يدرك من معنى اللغة التي نتكلم و نبوح بها أقوالنا شيء ، بباعث أنه لا يفقه من لغتنا هته لا معنا و لا فهما ، فما يسعنا حين ذاك الحين غير ترتيب كلامنا وفق كلام بلغة يفقهها ، ننقل له بخلالها ما سعينا للكلم به و هذا النقل هو ما اعتنينا به ذكرا أنه الترجمة ، و هذا ما يبرر لما تم اعتماد الترجمة منهجا كليا من مناهج اللغة ، و لهذا عامته و خاصته دليل شرعي متموقع بسيرة قول هو لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال : بلغوا عني ولو آية . ما يفيد أن اللغة التي نتقاول بها عند الأعاجم قد تكون غير مفهومة كصفة تلحقها ، ما يؤهل تلكم اللغة أن تكون بمثابة أصوات غير مفهومة عشوائية لذلك الأعجمي ، و هذا ما يؤهلنا هو الآخر لإلزالة هذه الصفة عن لغتنا التي و إياها نقول و نتحدث بعزها أنها غير مفهومة بطريق الترجمة ، ما يسوي لنا علة اعتبار الترجمة منهج كلي للغة بحق .

2 . 2 مسألة الأدب و الفكر :

لما نبحث عن معنى الأدب في كل محافل التأويل اللغوي ذو السطر المؤدي لتفسير الألفاظ ، فإنه من لفظ الأخلاق . حيث ما يكون بشريا متخلقا إلا و كان رديفه بالوصف من ذاك الباب قولنا فيه آدمي مؤدب ، إلا أن الخلق فيه ظاهر على مستويين من سلوكه ، لأن السلوك صنفان فعل و قول ، فمتى كان فعل الشخص مطابقا للأخلاق عد حينها خلوقا ، إلا أنه يصدق علينا القول في ذات الشخص أنه مؤدب لو ثبت في قوله أن فيه كثير من الخلق أو بعضه . ما يسعنا المقال هذا أن نستفسر عن علاقة الأدب بالفكر ؟ ، استفسار مأخذه غليظ المنطق ، إذ توفر الأدب مفهوما لدينا أنه كل قول أذرفه الإنسان بخلق ، فهذا كفيل أن يجعلنا نلاحظ تلك العلاقة الخلاقة هي الأخرى ، بين الأدب و الفكر ، إذ هي بهذا الطائل صريحة الموقف من جراء ما نستلزم ترقية وضعه فكرا لدينا ، أنه هو الآخر صورة و وجود تم التعبير عنه لغة . أليس هذا كاف لنعتد بأمر قد نجازف به إذا ما أخذنا على عاتق ما سلف ،أن الأدب هو نفسه الفكر ؟ ، فنقول عند هذا المنحى ، نعم . لأن الأدب هو كل قول صرح به الإنسان متقيا كل شبهة في تصريح ذاك تنتفي فيها الأخلاق ، فمتى توفرت الأخلاق بغزارة أو بدون ندرة في الحديث ، فذاك الحديث أدب ، و ما الفكر من هذا سوى قول يصرح عن صورة الأمر و وجوده ، إذن لا نستطيع أن ننفي هذا التداخل الفاضح و الحادث هو بين الأدب و الفكر ، لدرجة أمكننا أن نصف الأدب فكرا و الفكر أدبًا ، و الدليل نلخصه في تلك الماهية التي تسم الأدب بأنه مادة ليس لها إسم آخر سوى الفكر .و مرد هذا نستعين به في مفهومه ، فهو إن كان لغة يعني كل قول تم احتلاله خلقا ، فإن له

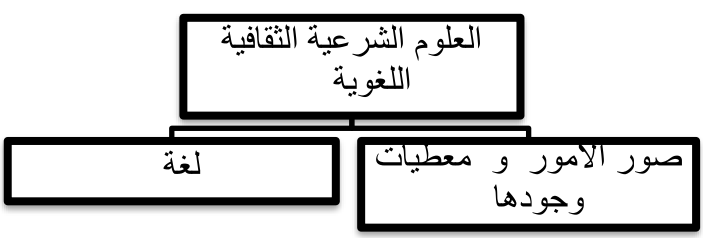
علاقة رسمية راقية الأصل مع اللغة ، فما للإنسان شيء يترقب به معبرا عن ما يدركه سوى أداة وحيدة هي اللغة ، فالقول لن تكون له قائمة تذكر عند الإنسان من دونها، هذه الأخيرة التي تعتبر و في نفس الحين وسيلة لغاية هي الفكر نفسه ، فاللغة ضابط بشري به يتم تجسيد صورة الشيء و الأمر و كذا وجودهما قولا و كلاما و حديثا ، ليحدث من جراء ذلك أننا أمام فكر ، و عليه و ما دامت اللغة بهذه الحلة أنها حلقة وصل بين الأدب و الفكر ، يسعنا هذا المقام أن ندلي بأن الأدب صورة أمر و أبعاد وجود تعود له ، تم التعبير عنها باللغة ، فكانت على رس ذلك منهج ، أدى بنا لوضع تقرير أو تقييم لما تم إحساسه من طرفنا ، وكل هذا على أساس أن الأدب قول بأخلاق ، ومضمون القول و نهايته فكرة و أفكار ، و كلها تنصب على رتق و فتق دونهما ذكرا هو الفكر بلا ريب ، فهو المعنى بإطلاقه حيال الفكرة مفردة و الأفكار جمعا ، ما يجعلنا نؤكد أن الفكر هو نفسه الأدب الذي نسوقه وجودا بالشكل التالي :



الشكل 1 . 2 . 2 مفهوم الأدب

و لما كان الأدب دلالة تم التعبير عنها ونحن نعي بعرض هذا أن الدلالة هي صورة الأمر و وجوده ، فإن هذا يجعلنا نتساءل مرة أخرى إن كانت الدلالة تم التعبير عنها تَسَبُباً باللغة كونها المنهج الأصيل لذلك ، فإنه للعلم فقط أي عن اللغة ،أنها الصراط الذي وإياه نكسب المعلومات بأساس عن ذلك يقيم لدينا تلك الفكرة التي تبوح لنا أن اللغة نظام

معلوماتي ، حيث أن ربط هذه الأخيرة بدواعي أنها منهج لغوي لكسب المعلومات و تداولها مع طائفة من المعلومات ، أكيد سنكون أمام أحكام ثقافية لغوية ، بمجموعها ذاك أمكننا تحصيل أن هذا المنهج الذي أدى لتوفير مجموعة الأحكام الثقافية اللغوية تلك هو نفسه منهج العلوم الثقافية اللغوية . و مادام الأدب دلالة تم التعبير عنها لغة ، فإن المعلومات المعبر عنها بلغة هي نفسها أدبٌ ، لأننا لما نكتسب معلومات فإننا نكتسبها دلالة بلغة و لكن قد نكتسبها إحساسا من دونها ، حيث لما نتقيد بلغة تفسره بما يليق ومقام الإنسان من هذا ، فهو مفتوح على كل اعتبار و احتساب مما يجعلنا هذا أن نعتبر بالأدب أنه مناسك هو الآخر من معلومات تم التعبير عنها بلغة ، و أن المعلومات هذه كانت مجرد صور و أبعاد وجود لأمور عدة تم اختزال كل ذلك إطنابا ، له من التعبير ما يكفي أن صاغ لنا نظرية نقرر فيها وضع تلك الصور و عناصر وجودها ، كما حدد لنا تأويل تقييم فيه ما تم كسبه من تلك الصور و عفة وجودها كذلك ، إذ المعلومات لا تنحصر على الأفكار فحسب بل تتعدى أن تكون مجرد إحساس ، أي مجرد صور ذات أبعاد وجود لتصير باللغة فكرا . و لهذا نقول أن الأدب هو المنهج الكلي للعلوم الثقافية اللغوية بالصيغة التالية :

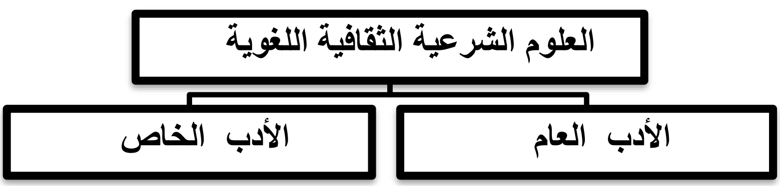


الشكل 2 . 2 . 2 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية اللغوية

حيث أمكننا هذا أن نقول عن العلوم الشرعية الثقافية اللغوية أنها :

مجموعةالأحكام الأدبية التي تضبط حرية تفكير وسلوك الإنسان بخصوص إكتساب المعلومات لغويا وتداولها ،بهدف تنظيم علاقة الإنسان مع ربه تعالى .

ولما نقول أن العلوم الشرعية الثقافية اللغوية هي مجموعة من الأحكام الأدبية هذا لأن هذه العلوم هي نفسها الأدب، وكل هذا لأن هذه الأحكام الأدبية هي في الأصل أحكام لغوية، تكون تقريرية إذا تضمنت تقريرا عن الأمر محل التعيين الأدبي ، كما قد تكون تقيميه إذا اشتملت على تحديد محاسن الأمر ومساوئه أو إحصائه . وعلى كل ما سلف تقريرا وقولا هو عن الأدب بأنه علم شرعي للثقافة اللغوية ، يجعلنا نقسمه كموجود ثابتة في حقه أنه علم اللغة ، وعلم لكل الأفكار لأنه من ذلك منهج لتقريرها و تقييمها و نهج يقيم اللغة عند الإنسان و هو بهذا ذو قسمين :



الشكل 3 . 2 . 2 مجالات العلوم الشرعية الثقافية اللغوية

فالأدب العام هو تلك الدراسة المتعلقة بكل لغة إنسانية صوتية كانت أو رمزية ، لهذا أمكننا الحال وضع هوية هذا الأدب على محك يفيد أنه علم اللغات ، كدراسة اللغة الفرنسية أو اللغة العربية أو اللغة اللاتنينة أو لغة الحبشة أو اللغة التشادية أو اللغة المالاوية ....إلى غير ذلك ، فهذا يعد أدبا و هو في الآن ذاته علم شرعي ثقافي لغوي . أما فيما يخص الأدب الخاص هو ذلك الدراسة اللغوية لكل الأفكار فإن كانت تلك الأفكار سياسة عد الأدب سياسيا ، و إن كانت فيزيائية عدت تلك الأفكار أدبًا فيزيائيًا ، و إن كانت أفكارًا حسابية عد أدبٌ حسابيٌ ...

و هلم جرا من هذا فهو كثير ، حيث يكون لكل علم أدب يقم أبعاده و يحدد جوهره قولا، و يفصح عن ما يمتنه من قيم و مبادئ و أفكار فيكون الإفصاح ذاك عنها أدبًا بلا يريب يعتري صدق ذاك الواقع .

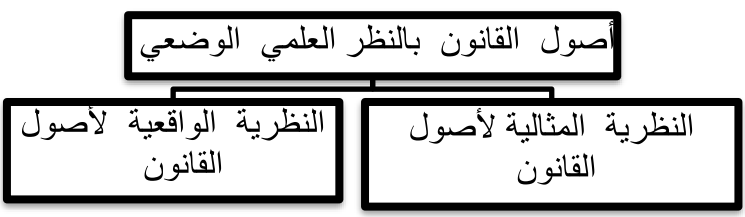
المبحث الثالث
العلوم الشرعية الثقافية القانونية

إن حدثينا عن العلوم الثقافية القانونية هو حديث مليء بما نراه يناسب وزن موضوع شأنه فيه أنه القانون ، نعم القانون ، هذا له من المدلول ما نستطيع بمعناه تأويل مسألته التي لطالما شغلت الناس و بال الفقهاء حينًا من الوقت ، و لم تزل مسألته ظاهرة للعيان متجلية للبصيرة أن بها كثير من القيل و القال، لنتساءل في ضحى هذا المقال ،أين هي مسألة القانون من العلوم الثقافية القانونية ؟ . إذ بهذا نصرح ،أنه يكفينا قولا لما نستأنف الحديث عن الثقافة و القانون ، أن بهما واقع كان و لابد من تأطير جوانبه ، و هذا نظرا لما للقانون نفسه معية من الاستفسار ، الذي بشموخه هو بارز على طينة ما نتوقف تبريره في وجود القانون ذاته ، إذ بهذا نستظرف على أنفسنا نسأل ما مصدر هذا القانون ؟ . حيث أن البحث في أصوله لابد من تأصيل يوطد عمق مفهومه لدينا أن له قِبلَ أصله إثنين من المعنى ، أحدهما واسع يعتنق فكرا عن القانون أنه ذلك النظام الشامل لكل شيء ، فهو النظام الذي به تدور الأرض حول نفسها لتنشأ ظاهرة الليل و النهار ، و هو القانون نفسه الذي به تحسب الأيام بطريق القمر ، و هو قانون الجاذبية و قانون الاستطاعة ، و قانون تركيبة الماء ، كلها أمثلة و أمثلة لا نستطيع جزم أنها منكرة عن القانون ، بل إنها منه شيء و أشياء . فكلها قوانين ترمي بثقلها لغة أنها القانون عندما نتقوله مطلقا ، و غير ذلك من مواقعه كثيرة و جلية حتى في الحيوان و النبات و الجبال و التلال و السماء و الهواء ، بما في ذلك الإنسان وجل المخلوقات ، لنعترف و نعرف عنها أنها كلها خنوع و

خضوع لهذا القانون بطائل أنه نظام الله تعالى . أما المعنى الخاص له فهو :

مجموعة الأحكام أو القواعد القانونية التي تنظم علاقة الأشخاص فيما بينهم ،و علاقة الأشخاص مع الدولة ، و علاقات الدول و الهيئات الدولية فيما بينها و مع الأفراد.

فهكذا تعريف في حق القانون ، أمكننا الحال من أن نضع نصب أعيننا نلمح إلى ما جالت به النظريات العلمية الوضعية تقرر في شأن أصول هذا القانون ، الذي بات في أفق تلك النظريات الغاية لما تبرره من الوسائل ، التي لها قدم و ساق في وجودها ، عبر ما بينته تلكم النظريات ، التي تأرق من معنى القانون طول ليل و قِصَرَ نهار ، بدافع تحديد لغة التشريع و تأسيس القواعد القانونية و إستراتيجية وضعها ، فانجر الأمر على بعضه شظايا من الآراء شاء قدرها أن تنقسم إلى قسمين ، لها ما تتلوا في أصل القانون أنه على صنفين[1] :

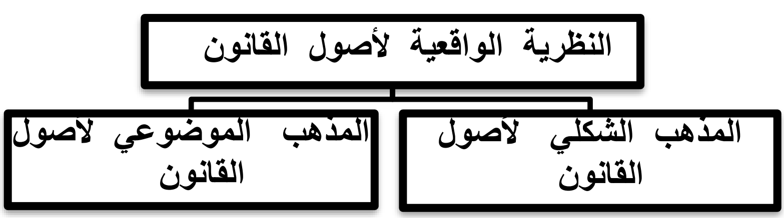


الشكل 1 . 3 فلسفة القانون

حيث أن النظرية المثالية لأصول القانون بالتأويل العلمي الوضعي ، تكرم القانون أنه من وضع الله تعالى ، و أن الإنسان يسعى بعقله يعتقل القانون في أطراف هذا الوجود ، فيأخذ به و يشغل به سلوكه ، و ينضبط

[1]كتاب نظريتا القانون و الحق . تأليف الدكتور إسحاق إبراهيم منصور.الصفحة 88

و إياه قاصدا حياته عيشا وعملا . أما النظرية الواقعية لأصول القانون فنظرها له لم يكن بقوائم المثالية التي آمن بها القائلون بالنظر المثالي الرباني للقانون ، و إنما نظرتها للنظام والقوانين عموما استنجدت على معطيات يسعنا المقام تلقيبها بالمعطيات الواقعية ، بدليل منهم ما من فكرة راسخة هي بمنطق الحق إلا أن للإنسان حياة يقضيها بين ميلاده و مماته ضاربا عرض هذه الدنيا بكثير من الوقائع الاجتماعية ، التي لا تجد منفذا تخلوا فيه من حياته ، فيجد الإنسان ملزما بنفسه يطلب اجتماعيته تلك ، أن تتم ضمن كل وقائع حياته ، فتراه يسعى منظما إياها و سلوكه ليسلكها محققا عيشه و إنسانيته تلك ، و لن يكون له ذلك إلا بطريقين ، و هما ما كان محلا لنتيجة اختلاف الفقهاء في رسم خارطة السلوك المناسب ، عن طريق تكريس وصفة جائزة منطقا و عقلا في استلاب القانون من أصله ، ليكون الحدث الذي و إياه يمكن للإنسان أن يهندس سلوكه قانونا ، و هذا ما نشهد وقوعه بين مذهبين فقهيين أقاما فلسفة القانون الواقعية و هما :



الشكل 2 . 3 مفهوم النظرية الواقعية لأصول القانون

فالمذهب الشكلي[1] هو ما مثله جمع من فقهاء القانون الوضعي ، الذين دعموا حظيرة العلم الوضعي للقانون بنظرية تعزز أصول القانون من أساسه ، وذلك على رِسْلِ أنه أثر التشريع فقط ، حيث أن القانون

---

[1]تأليف الدكتور إسحاق إبراهيم منصور . المرجع السابق . الصفحة 89

عندهم ليس غير أمر صادر من شخص له حق الطاعة من طرف جمع من الناس لهم واجب الطاعة له ، و دون ذلك لن نشك في أن يكون للقانون أثر يذكر .

أما المذهب الموضوعي [1] فمثله جمع من الفقهاء الذين اختلفوا في مصدر القانون بالتسطيرالموضوعي ، فمنهم من شهد على القانون أنه العرف ليس دون سواه معنا ، فمتى كان السلوك مطردا و شعر الناس بإلزامه جعلوا منه شريعة تستكن أعمالهم عليه . ليذهب جانب من هؤلاء الفقهاء على تجسيد العرف كمصدر للقانون و لكن دون نفي العقل عن أداء وظيفته ، التي تقرر في ما إذا كان ذات السلوك صالحا لأن يكون من منزلة الحكم المفروض شرعا ، لأجل توخيه سلوكا و عملا ، حتى نشهد فيه تحقيقا لصالح المجتمع فمتى انتفى ذلك انتفى النعت الذي يُدْمِر أنه القانون بخصوص ذات السلوك . و جانب آخر من الفقه رأى أن القانون وليد البيئة الاجتماعية ، هذه البيئة ما نجد فيها سوى مجتمع تكتل نتيجة لتضامنه ، وحتى يحافظ الإنسان على تضامن مجتمعه كرس مجموعة من القواعد التي التزام بها ، ليحقق التضامن المشهود بين أفراد مجتمعه . و كلام قد لا يسعنا المجال و لا النص منه أن نبرز ما بزغ منه بينًا من تفاصيله ينوه و حسبه ذلك ، على مصدر القانون بالأساس الموضوعي . لنجد أنفسنا نلخص كل محصول تم إحصاء حدوثه كنتيجة لما تم سرده قصة و حكاية ، ترويناعطشا لمعرفة أصل القانون، لأن اختلافها ذلك صنع من نفسه فلسفة أقامت ساعة الصفر ، في ما لم نجد له تفصيل يقول الصواب في مسألة مصدر القانون ، و هذا لأن هذه المذاهب الفكرية الباحثة عن القانون من جذوره و عراقته ، لم تحفظ مفهوم القانون بأنه

---

[1] تأليف الدكتور إسحاق إبراهيم منصور . المرجع نفسه . الصفحة 100 ، 92

على جانب من التوسع و آخر ضيق ، لأن القانون بهكذا مفهوم هو صورة نراه و إياها ساطور حق يرتب أحوال الإنسان سلوكا و فكرا ، و ليس سلوك الإنسان بمعزل عن تفكيره أو تفكير من لدنه بمنأى عن السلوك ، فالإنسان ما له أن يخطو سبيل ترع من حياته سلوكا من دون أن يفكر فيما يسلك من ذاك الترع .

و نحن نقول هذا ليس لننفي تلك النظريات عن صحتها إزاء مصدر القانون إلا أنها صرحت بالحق في غير موضعه ، لنراها تتجاذب ذات الحق عن أصول القانون لتكسره جهات و مناحي و مذاهب ، و لو نلم ما قالت به هذه النظريات لوجدنا أن هذا الحق قد عاد لطبيعته ، أن أضحى من ذلك أصل القانون بحق . و دليلنا في هذا هو ما جاء بعرض الآية 59 من سورة النساء التي قال بها المولى تعالى : **"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَــــأوِيلاً ".**

فقد رتب فقهاء علم الأصول الفقهية الإسلامية المعنى الصريح لنص هذه الآية ، إذ هذا البند من القرآن عندهم هو أساس علم أصول الفقه على اعتبار أنه نص يشرع و يحدد مصادر التشريع عند الإنسان ، و هي القرآن الكريم عند ذلك المعنى منها الذي يوجب طاعة الله ، و سنة محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم عند ذلك التعبير منها لما يأمرنا بطاعته عليه الصلاة و السلام ، و الإجماع و هذا لما نقصد الآية ما كان منها إشارة لطاعة أولي الأمر من المسلمين ، و القياس لما يأمرنا الله من ما تمتنه الآية ذكرا بالرجوع للقرآن و سنة رسولنا الكريم عليه الصلاة السلام ، فالقياس هو منهجية ذلك الرجوع . ما يجعلنا و هذا التأويل

الصادر في حق هذا النص الشرعي من هذه الآية الكريمة أن التشريع هو العامل الذي به نحيي تقاليد و عادات من السلوك ، يسطره وازع خلقي و شرعي ندعوه القانون .و تكريسا لقاعدة الغاية تبرر الوسيلة فإن بلوغ هذا القانون له شرط جازم الحال أنه لن يكون إلا بالتشريع ، حيث أن التقنين بقواعده المنوه بها ، محصلة هي للقواعد النظامية و القانونية ، هو الذي سيجعلنا نمسك القانون من المنصب الذي لا بد أن يحتويه لدى الإنسان ، و هذا المنصب هو ذاته المحل من التشريع ، وهذا ما تميله قواعد هذا الأخير بالنظر الإسلامي التي لما جعلت من القرآن و سنة الرسول صلى الله عليه و سلم و الإجماع و القياس مصادر للتقنين ذاته[1]. أن غدا هو الوسيلة التي بها تقام تفاصيل كل قانون من القواعد

[1] كتاب الرسالة . تأيف الإمام محمد بن ادريس الشافعي . تحقيق أحمد محمد شاكر . دار الكتب العلمية . و هذا الكتاب بحسب ما رصده المحقق أحمد شاكر أنه مستوحى و منقول عن ما كتبه و نسخه صاحب الإمام محمد بن ادريس الشافعي لما أملا عليه بخصوص التشريع و أصول الفقه كيف يجب أن يكون . حيث أكد المحقق أن هذا الكتاب هو نفسه النسخة التي كتبها الربيع بن سليمان صاحب الشافعي في ثلاث أجزاء و هذا من شهر ذي القعدة من عام خمس و ستين و مائتين من التأريخ الهجري / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف احمد بن علي بن تغلب الساعاتي و هو مدرس من فقهاء المذهب الحنفي . تحقيق الدكتور سعد بن غرير بن مهدي السلمي . جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية . مطابع ام القرى . حيث هذا الكتاب هو كتاب في الأصول سمي ببديع النظام كونه كتاب يجمع بين مفهوم علم الأصول على تقاليد المذهب الحنفي ممثلا في كتاب الأصول لسيف الإسلام البزدوي و هذا مع أحكام كتاب =

= الإحكام لسيف الدين الآدمي ذا النهج البرهاني ./ كتاب المَحْصُول في أصول الفقه . تأليف القاضي و الفقيه أبي= = بكر بن العَرَبي المعافري المالكي المذهب . حقق فيه كل من حسين علي اليدري و سعيد عبد اللطيف فودة . دار البيارق . عمان. المملكية الأردنية. فهذا الكتاب هو كتاب مؤلف من ما صح به من فتاوى المذهب المالكي في أصول الفقه أين بين كلا المحقيقن أنه كتاب منسوخ من مخطوطته الوحيدة الموجودة باسطنبول في تركيا والمحفوظة بأحد مكتباتها تحت رقم 640 و مكتوب على واجهتها على غرار العنوان و مؤلفه بيت شعري قال فيه أبو بكر بن العربي:

القانونية ، التي لا تضبط سلوك الإنسان فحسب بل سلوكه و تفكيره معا، و هذا يعني أن الالتزام بالمناحي المباحة للتشريع كأصل في الشريعة الإسلامية هو إقامة للمفهوم المثالي لأصول القانون و لكن من دون نفي الجانب الواقعي من حياة الإنسان ، لأننا لما نقول مثالية ، فالتشريع بهذا نجده بخصوص التشريع و أصول الفقه كيف يجب أن يكون ذا ترتيل محقق في شذى طاعة الله ورسوله عليه أزكى الصلاة والسلام ،

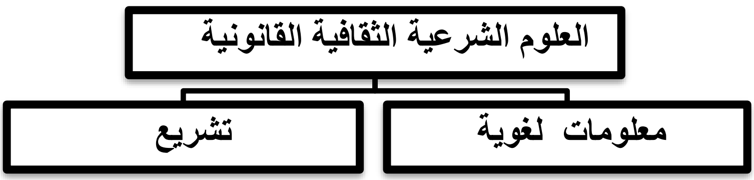
و قل لفقيه لا أصول له حفظت شيئا و غابت عنك أشياءُ

أين أثبتا أن هذا الكتاب هو لمؤلفه المعروف بأبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن العربي المعافري نسبة إلى معافر بن جعفر بن مالك بن الحارث بن مرة بن ادد الذي ينتهي نسبه عند قحطان ، مؤكدين أنه مزداد بمدينة إشبيلية بالأندلس من عام ثمان و ستين و أربعمائة هجرية ، و دلائل ذلك تم التوصل إليها من طرفهما من خلال العلم ما تم اقتباسه من هذا الكتاب في كتب أخرى فلقد أشار الإمام الزركشي في كتابه البحر المحيط في أصول الفقه و ذلك في عرض موضوع التكليف منشدا أنه من بين المصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه هذا كتاب المحصول لأبو بكر بن العربي. كما أحاطنا علما الإمام القرافي عن موضوع تحميل المطلق الكلي على المقيد و هذا في الباب الرابع و العشرين من كتابه العقد المنظوم في الخصوم ، أين ذكر هذا الموضوع من كتابه هذا بنص مطول من كتاب المحصول ، كما ذكر الإمام القرافي أنه اعتمد على كتاب المحصول كمصدر و مرجع لكتابه نفائس الأصول . كما نضيف في هذا أن كتاب المحصول في أصول الفقه هما كتابان كتاب المحصول الذي تم تأليفه من طرف الإمام فخر الدين بن الخطيب و هذا على طريقة المتكلمين و هذا الكتاب و متنه لا يعنينا في مذهبنا و لا نأخذ به ، إذ الذي يعيننيا في مذهبنا في أصول الفقه هو ذاته كتاب المحصول في أصول الفقه الذي تم تأليف متنه كما بينا من طرف القاضي و الفقيه أبي بكر بن العربي بعلة أنه ألفه وفق مبادئ و أسس المذهب الفقهي المالكي ، و هذا هو الكتاب الذي يعيننا في مذهبنا في أصول الفقه، فقد كان هذا للتذكير حتى لا يقع التباس بين الكتابين . كتاب الأصول من علم الأصول. تأليف فضيلة الإمام والفقيه محمد بن صالح العثيمين. تحقيق أبو إسحاق أشرف بن صالح العشري السلفي. دار الإيمان الإسكندرية. جمهورية مصر العربية. وقد تم اعتماد هذا الكتاب في دراستنا لعلم أصول الفقه كون أن مؤلفه والمعروف بمحمد بن صالح العثيمين هو إمام وفقيه من فقهاء المذهب الحنبلي و بكتابه هذا مبادئ تعنينا في مذهبنا أزاء أصول الفقه و تهمنا .

غير أنه لا يسعنا ذات المقام أن ننفي واقعية ذات التشريع ذا الوصف الإسلامي و واقعته هذه نلمسها لما وضع أسس طاعة أولي الأمر من المسلمين في حالة عدم وجود بنود تنظيم الوقائع غير المنصوص عليها قرآنا و سنة نبوية، و نفس الأمر في وضعية القياس كمصدر للتشريع الإسلامي بالرتبة الرابعة ، و هذا لان هذه الواقعية التي نتهم بها التشريع الإسلامي لم تنفي شكلية إصدار القوانين بناءا على وجوبيه الإجماع في حالة غياب النص الشرعي عن الواقعة محل التشريع، وكونه لم ينفي مرة أخرى الموضوعية في تحصيل القانون لما برر حتمية الرجوع لكتاب الله والسنة النبوية الشريفة، والذي لن يتحقق إلا بحضور القياس .

و إننا لما نسلم أن التشريع في الإسلام نظرية ترتب سلوك الإنسان و تفكيره قانونا ، فليكن من دواعي علمنا ليس إلا أن هذا الترتيب الواقع جزافا من التشريع يمس بند من المحتوى الإنساني ندعوه الأداء ، لأن هذا المتن من الإنسان هو المحل من التشريع ، إذ معنى الأداء بهذا القصد أنه سلوك الإنسان وتفكيره، وسلوكه من هذا المنحى هو ما نجتهد فيه من المعنى تبينا انه قول و فعل. حيث الضبط القانوني على الأداء البشري محاط بدائرتين، دائرة هي للأداء رمز بأنه موجب حيث فيه قيام بالأداء ، و دائرة أخرى هي الأخرى رمز بان الأداء سلبي حيث يتجلى فيه معنى عدم القيام بالأداء و الامتناع عنه، مما يقودنا هذا إلى نتيجة واعدة نرى فيها أفق العلوم الثقافية القانونية بالوتيرة الشرعية ، لما نجدد عهدنا في التشريع انه المنهجية القانونية لاكتساب المعلومات و تداولها بين الناس ، حيث لما نربط المعلومات المعبر عنها لغة التي لا نجهل عنها شيء أنها معلومات لغوية، فلنا تحديد الصواب والغلط منها لما نقيدها بمنهجية قانونية

لاكتساب المعلومات لتتحول تلكم المعلومات إلى معلومات قانونية و فق الصورة التالية :



الشكل 3 . 3 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية القانونية

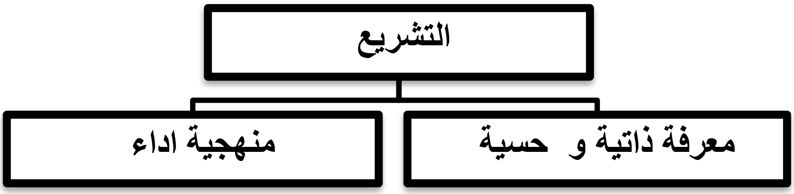
أي نعم ، حيث أن ظاهرة المعلومات اللغوية المحصل عليها من قبل الإنسان بما له من سابق ملكية نافذة عن أصالته الإنسانية ، انه مخلوق ذو لغة كان له أن يجعل ما يحس بهِ أفكارا ، لما سعى بلغته تلك مترجما لما أحس به صورة و وجودا ، و هذا ليس لأي سبب سوى أن الإنسان لما يسعى ككرة أخرى من سعيه السابق أن يحقق معرفته في الأمور التي أدركها باستعانة اللغة ، لما أضحت إليه معلومة لكنها مجرد تصريح لغوي لم يرقي حالها بعد أن تصيرعلى قدر من الموضوعية ، مما أحال هذا الأمر واقع الإنسان و معلوماته اللغوية تلك انه يجهل صدقها من كذبها ، ونحن لما نقرر ذلك بمعنى انه انتفى لديه أي علم يجعله ذا أهلية لتعيير الأفكار والمعلومات ، أهي صحيحة أم خاطئة ؟ ، لذا لن يكون للإنسان سوى اللجوء طالبا الخلاص من هذه الأزمة بطريق التشريع ، لان التشريع هو النطاق الذي يضبط أداء الإنسان حيال تلك المعلومات التي أدركها بطائل أنها صور و أبعاد وجود لأمور مترجمة باللغة التي يفقه . و بهذا يكون لنا تأويل أن هذا السعي من الإنسان لضبط أدائه و تنظيمه إزاء ما يدرك من معلومات ، لن يكون إلا في خلال منهج شرعي هو العلوم الشرعية الثقافة القانونية ، كون أن التشريع منهج جزئي

منها ، بعزم انه منهجية شرعية لاكتساب المعلومات و تداولها بين الناس ، لهذا نقول في العلوم الثقافية القانونية أنها:**مجموعة الأحكام القانونية الشرعية الثقافية التي تضبط حرية التفكير و سلوك الإنسان بخصوص اكتساب المعلومات و تداولها بين الناس قانونا من اجل تنظيم علاقة الإنسان بربه تعالى .**

غير أننا و مجددا نستعيذ ببعض ما نشخصه برأينا قوام العلوم الثقافية القانونية ، أن فيها من الموضوع ما يتطلب وجود المعلومات اللغوية التي رأينا فيها دبلجة من الإنسان بطريق لغته ، لما أحس به في الأمور و الأشياء صورا و أبعاد وجود ، هي لها حيث قولنا عن هذه المعلومات بهذا الخبر و الحديث شأن يجعلنا نتساءل ، إذن كيف هو حال التشريع من كل ما تم دحض الجهل فيه انه منهجية شرعية لاكتساب المعلومات و تداولها بين الناس ، على نحو يؤدي إلى ترتيب أحوال أداء الإنسان حيال كل و بعض ما يدرك ؟ ، تأويل له من الحدث ما يصنع ذلك الرهن الذي وإياه نستخدمه معيارا لنكون ذوي سلطان ، لنا كل الصلاحية و الكيفية و غيرها مما هو مباح أن نحكم على الأفكار و المعلومات المدركة أهي صحيحة أم خاطئة ؟

3 . 1 التشريع : إننا من منبر ما نصدق به الحال أنه تشريع ، لما نجد الإنسان المدرك لتلك الطائفة من المعلومات ، المصرحة بها لغة لما له صورة و بُعْد وجود ، لأي موجود كان على عاتق موقع من إحساسه ، و لما يتأصل هذا الواقع يجد الإنسان نفسه محاطا ومحاصرا بين جوانب عدة تصنع فيه الشخص المدافع عن قيمه و مبادئه التي و على ظل أي اختلاف فيها ومنها ، ستظل القيمة الإنسانية لديه أنه مخلوق يدب الأرض عابدا . حيث أن تحقيق عبوديته تلك لله وحده تستلزم أن يضبط كل

أداء منه أثناء كل ما يدرك ، و بهذا السطر من التعليل الراسخ بما للتشريع من مناحي مؤدية لوقوعه كفرضية علمية دالة على صحة الأفكار من خطئها ، يجعلنا نرى التشريع على أنه :

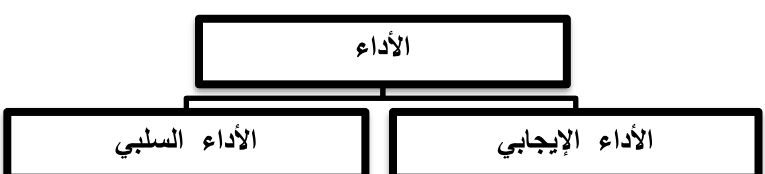


الشكل 1 . 3 . 1 مفهوم التشريع

و هذا ما نجد له باع أحاطت به الآية 59 من سورة النساء التي قال بها المولى تعالى:**"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فاِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍفَرُدُّوهُ إِلَى اُللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَــــأوِلاً"**

أين اتعظنا أن التشريع هو الوسيلة التي بها لا نبرر و إنما نوقع بها نظاما يسير الإنسان سلوكا و تفكيرا إزاء كل ما يدرك ، بدليل أن الله تعالى ما كان يسعه أن ينبه في هذه الآية منوها إلى ضرورة طاعته بطريق الالتزام بما جاء في القرآن الكريم ، و طاعة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بإتباع ما أضحت سنته تقيده على صعيد كل سلوك و تفكير ينم من الإنسان ، و إن اقتضى الحال و لم يكن النص بواقعٍ ما مُشَرِّعًا ، ألزمنا عز وجل ببند هذه الآية طاعة أولي الأمر من المسلمين ، بشرط أن يكون هؤلاء قد توفرت فيهم الوصفة التي تقيم بينة طاعتهم لله و رسوله عليه الصلاة السلام ، فإن حدث و لم نجد ما تصبوا اجتهاداتهم كقانون لواقع ما ، أمرنا الله تعالى بفتح هذه العلة عن طريق الرجوع للقرآن الكريم و السنة النبوية وفق ما تمليه قواعد القياس . فكل هذا تبينا و إيضاحا من الله إلا لنضرب الموعد مع

بعد نظر منا حيال أهمية ترتيب حال الأداء الإنساني ، إزاء ما يكون محل من إدراك الإنسان ، فهذا ضرورة ملحة لتحقيق تلكم الغاية من خلق الإنسان في إثرها ، ألا وهي العبادة لأجل مسمى . كما قال بهذا المولى تعالى في أواخر سورة الذاريات : **وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإنْس إلاَّ لِيَعْبُدُونَ .** حيث تتحقق العبادة من الإنسان لربه تعالى لما يقيد سلوكه و تفكيره كذلك بمجموعة من الأحكام القانونية الشرعية ، و هذا التدقيق كما هو حاصل مشاهدته لدينا أنه ذو محل غير منكر ، أنه سلوك و تفكير ، و هذا في نظرنا ما نسوله أنه عمل ، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **إنما الإعمال بالنيات**... و هذا نظرا لأهمية العمل الذي يشترط لشرعيته تأشيرة تقتضي أن يكون محددا و مقيدا بمقاليد من القواعد الشرعية التي تم استقطابها تشريعا بالأصول الشرعية حيث أن العمل بهكذا واقع لا نرى منه سوى أنه أداء ، و هذا الأخير ما هو غير سلوك و تفكير و السلوك منه ذو موقعين لدى الإنسان ، هما القول و الفعل بالصيغة التالية :



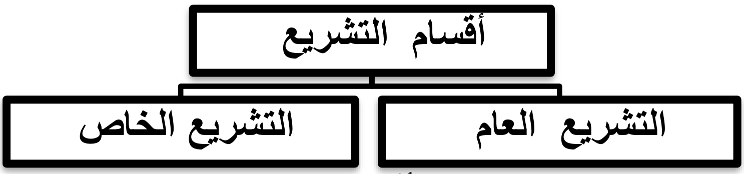
الشكل 2 . 3 . 1 أقسام الأداء

حيث أن الأداء الإيجابي هو قيام الإنسان بعمل يتضمن السلوك أو التفكير أو كلاهما معا ، بينما الأداء السلبي فيقتضى سلوك و تفكير من الإنسان من دون القيام بهما معا أو على حدا ، و هذا ما نوليه هوية بأنه الامتناع عن العمل . حيث أن الإقدام على العمل و الامتناع عنه مصدره نية الإنسان ، إلا أن قوامه هو شرطه المحدد بوجود معرفة حسية ذاتية

لدى الآدمي ، و هي ما نعرفه بالإدراك الذاتي ، بتقرير نوفي منه علة كون هذا الإدراك الموصوف بالذاتية ما هو غير معرفة حسية ذاتية للبشري ، فهي قدر من المستطاع أن يتحلى به نظرا لمآل حاله أن به عقل يعي به واقعه و يفكر به ، فيؤهله أن يكون صاحب إحساس وفقا للحواس التي يمتلك ، و وفقا للتفكير الموهوب له بلا عبث . حيث قال الله تعالى في سورة العلق : **اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الأَكْرَمْ .** بمعنى الله و كرمه بالعقل لدى الإنسان الذي به يفكر ، و يمتن لنفسه كل سلوك و تفكير يرقى أن يكون عملا متعقلا ذا فكر و وعي ، و لكن تفكيره بهكذا واقع سيبقى حبيس هواجسه و عواطفه و شهواته و نزواته و غير ذلك ، طالما أن منبع سلوكه و تفكيره هو الآخر لم يتحرر مما تعرف عليه حسيا و ذاتيا ، مما يجعله في شروع و إقبال على القيام بالمنكرات و التخلي عن السلوكيات الحميدة ذات الفطرة الإنسانية ، مع فراق التفكير السوي . فحتى يتحرر هذا الإنسان مما تمليه عليه المعرفة الحسية و الذاتية للأمور ، كان عليه أن يضبط أحوال أدائه القاضي أنه تفكير و سلوك ، بأن ينظمهما وفقا لمقاليد تشريعية معينة ، حبذا أن تكون شرعية ليكون الأداء شرعيا ، و مادام أن التفكير و السلوك هما علاقة الإنسان بتفكيره و علاقة الإنسان بنفسه و ذاته و بالمحيط الذي يعيش ، مما يجعلنا هذا التقدير أن نقدر التشريع حق تقديره أنه: **مجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص أدائه مع تفكيره و أدائه مع نفسه و ذاته و أدائه مع المحيط الذي يعيش فيه بهدف تنظيم علاقةالإنسان بربه تعالى .**

حيث أن هذا التشريع قد تكون له وصفات عدة ، تجعلنا نلتزم بتلك الصورة التي ستحدد خلفيات جمة ، قد تكون بمثابة البسملة التي منها

نستحق أن نرى و بالتجريد المحقق أن التشريع طائل سيمس حتما سلوك الإنسان و تفكيره ، و لما له من هذا الباع ذكر وقوع سيكون البشري من كل هذا هو المعيار الذي به نقيم التشريع على قسمين هما :

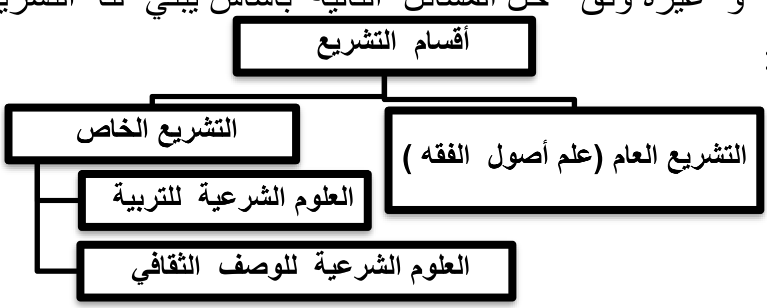


الشكل 3 . 3 . 1 أقسام التشريع

و لنا كل الأسباب أن نقيم لهذا التقسيم مستوى من الوجود علنا نتيسر في ذكره تفصيلا ، غير أننا لا نقدر من ذلك شيء حتى يكون لنا ما هو بارز ليستحق هذا التقسيم بشيء من واقع التشريع بحق ، لأننا لن نجادل بهذا الطائل بأكثر من أن نجعل من الإنسان محور التشريع إذ بهذا المحور هو محل من الأهمية في التقنين لأنه المعيار الذي به سنقرأ طالع كل قانون ، أنه إما على عمومية ، و إما على بينة من الخصوصية . فإن شكى من نقمة العمومية فهو تشريع عام ، كونه يمس الإنسان بإطلاقه صغيرا كان أو كبيرا، شابا كان أوشيخا، رجلا كان أو امرأة. غير أن هذا الإنسان لما يكون صغيرا فالتشريع في أدائه يتطلب رهن حق لنفسه نعتني به ذكرا أنه التربية ، حيث من التشريعات اللازمة للإنسان هي تلك التي نعهد فيها إعداد الآدمي الصغير له من السن دون الرشد من عمره ، لأجل أن يمارس عمله بما ترويه الشريعة الإسلامية من أحكام قانونية ، والإعداد هنا هو ما نعنيه بصريح الحال و المقال التربية ، نعم فالتربية تقنين يقتضي تعليم الأبناء والأولاد ما دون سن الرشد أمور الدين و الدنيا ، ليعملوا بها وهم في محل وقت يوصفون فيه بالكبار و هنا التشريع مصابه أن تجرد من عموميته ليصير خاصا ، لأنه يخص فئة

الصغار من الإنسان لا فئة الكبار . كما أن على الآدمي المقيد سلفا بالتشريع العام أن يعمل معدا محيطه و محيط غيره من الناس لعبادة رب العباد ، و لما نقول محيط الإنسان فنحن لا نقصد من ذلك غير معنى واحد ، هو الحيز الذي يعبد فيه الإنسان ربه تعالى ، و علمنا عن هذا الحيز أنه قائم و له من الوجود مما لا شك فيه ، لما نعنيه بصريح الحال و المقال أنه الجماعة الإنسانية و بيئتها التي تعيش فيها رغدا معروفا كان أو منكرا ، و هذا الإعداد لما نعنيه انه بمحيط الإنسان ، لن يكون صرحا لتقليد التشريع فيه بالشريعة الإسلامية ، إلا لما نصف أحواله وفق معطيات ثقافية محددة وهذا ما يعرف بالوصف الثقافي . و علة كل هذا أننا من هذا نخلص أن التشريع العام يمثله و بالتأكيد علم أصول الفقه ، أما التشريع الخاص فإن تعلق بإعداد الإنسان صغيرا ليعبد الله راشدا فذاك ما يمثله سوى علم التربية ، بينما لو تعلق هذا التربيع من التشريع الذي نورطه في صفة أنه خاص ، بإعداد محيط الإنسان لعبادة الله تعالى ، فإن ذاك التقنين هو ما نبرره علما أنه علم الوصف الثقافي .

وكل هذا و غيره وفق حل المسائل التالية بأساس يبني لنا التشريع بالشكل التالي :



الشكل 4 . 3 . 1 مفهوم أقسام التشريع

1 . 1 . 3 علم أصول الفقه (التشريع العام) :

إن في قولنا علم فهذا كله دواعي أن نرى منه معطيات ترتيب معناها سنفهم منه أنه إدراك ، غير أن العلم من الإدراك هو نوع يكون فيه ذات الإدراك شيم من الإحساس المرتبط بتفكير يشكو العزلة عن المنهجية التي ترتب أحواله ، ليؤدي إلى نتائج لازمة عن ذلك الترابط المعهود هو بينها و بين التفكير المتصل كما بينا بالإحساس. و إن في قولنا أصول بمعنى ما من شيء إلا و له أصل وانتساب سابق لوجوده ، إذ بهذا المعنى يقول المولى تعالى : **أَلَمْ تَرَى كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وفَرْعُهَا فِي السَّمَاء** الآية 24 سورة إبراهيم

فأصل الشيء نسبه دون حسبه ، و لما نقول نسب الأمر أي منه ما نستشف بمغزى الحق فيه أنه منهجه الذي يرسم لنا الهيئة و الحالة التي بها وجد ذاك الأمر ، فلما يتحقق ذاك يتسنى لنا تحديد نسب الأمر و أصل منشئه ، لندرك أصحيح هو أم الغلط فطرته ، ليبقى من كل هذا سنة الشيء في أصله بمعنى منهجه .

و إن في قولنا عن الفقه فهو علم و لكنه مضاف له موضوع ما ، فنقول فيه علم ذاك الموضوع ، و الذي يُدارِسُ حاله بهكذا سيرة عد عندنا فاهمه ، لنقول أن الفقه هو الفهم أي فهم الأمر بنفس المعني الذي قد يقال في جنبه فقه الأمر ، غير أن الفقه من النواحي العلمية الشرعية الإسلامية هو:

العلم بالأحكام الشرعية القانونية المستخرجة (المستنبطة) من أدلتها التفصيلية[1] .

---

[1] كتاب علم أصول الفقه.تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف 11

لنكون أمام خلاصة واقع لن نجازف من شيء حيال اعتبار قد يؤدي بنا أن نسطر بعرض الفقه ، أن له أصول و مناهج ، طالما أن معنى علم أصول الفقه سيكون وفق ما تحيي معان به و تحاكي ضمنه المتواري على أطلال الفقه الشرعي أنه: **العلم بالمناهج الشرعية الإسلامية التي نستنتج بها الأحكام الشرعية القانونية من أدلتها التفصيلية**[1]

حيث أن لهذا العلم الشرعي الذي نعهد إليه أنه الصلة التي قد تصلنا بواقع الأمر فنفقهه ، ما هو غير منهج شرعي له من القوام و الأساس ما يجعل منه ضرورة لن نجد به أي معنا للحياء ، لوما استحيينا على نعي سلوكنا وتفكيرنا بستر حق تم تشريعه ، بما يرومه الفقه الشرعي لذلك من أحكام ، مضمار تحصيلها هو أكيد ما يمتنه علم أصول الفقه من تلكم الحالة ، التي لا نجد و بالفرض غير شريعة الله و رسوله خرجا لأصول و لمناهج لذات الغرض . و هذا ما تسطره الآية 59 من سورة النساء القائل بها المولى تعالى عز من قال:" **يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَــــأوِلاً"** فإلزام الله تعالى عباده بتحقيق طاعته ، هو إلزام بالرجوع للقرآن الكريم ، و هو نفس الشيء لما نفحص الأمر الذي نوه فيه حتمية طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بدافع انه دعوة إجبارية لإتباع سنة المصطفى محمد بن عبد الله القرشي عليه الصلاة و السلام ، وهو نفسه الأمر الذي اقتضى لبينته أنه من أمر الله تعالى ، لما طالب عباده بطاعة أولي الأمر من المسلمين ، على شرف حضور شرط فيهم تولى مجامع مضامينه طاعة هؤلاء لله ورسوله صلى الله عليه وسلم

[1]تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف. المرجع السابق .الصفحة11

، و كذا إلزامهم بالرجوع للقرآن الكريم و السنة النبوية في عبر و مواقع شتى في سبيل واقعهم المعاش ، فتكون منهجية الرجوع تلك هو ما قصده الله تعالى بالقياس ، كما بينه معظم علماء الأصول الفقهية الإسلامية[1] حيث سيظهر لنا من خلال هذا النص الشرعي أنه بند احتوي من أمر الله في التشريع أنه ذا مصادر شرعية ، لابد من توخيها ليكون الأداء البشري سلوكا و تفكيرا من أتون شريعة الله ، التي و على رِسْلها تتحقق العبادة ، التي و لأجلها يحيا الإنسان حينا من الدهر بصفته عابدا لله ، و بهذا سيكون المحل الموضوع من علم أصول الفقه هو التشريع الإسلامي بمعية التطرق لمصادر هذا التشريع ، الممتثلة في محتوى هذا الأساس الشرعي من : القرآن الكريم و السنة النبوية و الإجماع و القياس . غير أن هذا الأمر فيه عثر يعيش على وصف فادح يجعل من شرعيته تلك كعلم يعاني و يكابد نقصا حيال مفاهيم أصول الشريعة الإسلامية ، بدليل ما سيكون جوابنا لما نُسْأَل كيف نطيع الله فنرجع للقران دون أن نتحدث عن الإيمان ؟ هذا من جهة ، و من جهة أخرى كيف نتأهل فكرا و تأويلا في ضحى ما نجده من نصيبنا في التشريع مما له بسابق الحال من مصادر شرعية ، فنتطاول في ذلك و بالأساس الشرعي قول الله عنه أنه القرآن الكريم و السنة النبوية و غيرها و تبلغ جرأتنا لنعتد بذلك كواقع و نحن لم ندري من هذا كله ما المنهجية الشرعية لتحصيل الأحكام الشرعية منها ؟ .بل و نضيف عن هذا نتساءل ، كيف هو شكل و موضوع هذه الأحكام الشرعية ، ليس من حيث أي بعد سوى تلك

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف. المرجع السابق.الصفحة11/ كما يمكن الرجوع لكتاب مقدمة بن خلدون.تاليف العالم عبدالرحمن بن خلدون.دار بن الجوزي.القاهرة. جمهورية مصر العربية. الصفحة 384،385

الأبعاد التي تمكننا من تميز تلك الأحكام و إلى الأبد عن باقي الأحكام التي قد يصادفها الإنسان ،ويعيشها أناء أوضاع عدة ؟

وكيف لنا أن نتحدث عن علم أصول فقه ، و لم نستبين ما الهدف لإقامة بنيان علم كهذا على جرف أفكار ذات منعوت فيها مناهج تقيم هذا العلم ، ما أضحى بحاله منهجا وصراطًا لأحكام ، كان ولابد من رفع الجهل عن مقاصدها و غاياتها ؟ . لهذه الأسباب علينا طرح موضوع علم أصول الفقه على خبر أنه يتطرق إلى المسائل التالية :

العقيدة الإسلامية .

مصادر التشريع الإسلامي .

مقاصد الشريعة الإسلامية .

الأحكام الشرعية القانونية التشريعية .

خصائص الشريعة الإسلامية .

1 . 1 . 1 . 3 العقيدة الإسلامية :

من بداهة الأمرأننا لما نجد في نعمة الله لنا ، أننا من المسلمين فهي نعمة دونها من الحظ لا شيء يذكر، فذاك تقدير القادر المقتدر سبحان الله عما يشركون ، لأن الإيمان لم يكن أبدا ضرب حظ ، بقدر ما كان إخلاص لوجه رب العالمين بصور عديدة ، قد لا نلاحظ منها شيئا قد يذكر ولوعلى سبيل التشبيه ، لكن فيه من المقال ما لا نفرط في شبر من حقه ، أن الإيمان ضرب من المنهجية التي بها نرتب وضع تفكيرنا بواقع شغل بال حسنا على مد أعمارنا ، نفحص الوجود و نتأمل ما بأنفسنا فلن نجد جوابا لكل هذا ، إلا أنه من خلق خالق هوذاك الرب الذي نعيه بلغتنا ، و نفقهه بما صنع في الوجود من خلق ، أين تأبى العقول أن تنفر من

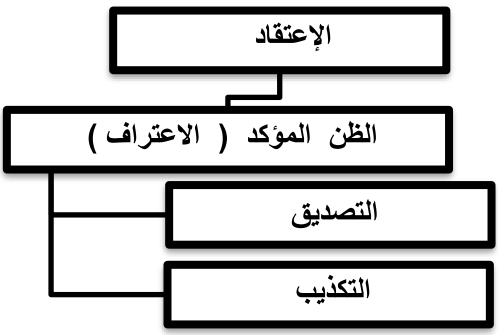
وجوده ، غيرأن الإنسان و بتفكيره المنسرح قد يفلت من تعقله ليجد لنفسه ملاذا هو من الشرك و العياذ بالله ، ليعيش في اعتقادنا و هذا أكيد على ظلال ، تائها مغبر الأفكار مترنح المنطق ، ضاربا الأرض على غير وجه حق ، حتى إن سمع أصداء من عمق نفسه ، تحثه على ترتيب حال ظنه بالواقع ، فحينها قد يسلم أمره لله ، و لكن كما سيكون تصورنا لتسليمه ذاك بالله وجودا و ربا ، قد يكون تسليمه ذاك على كثير من الغلط ، فتراه مازال مشركا ، لهذا يعتبر موضوع الإيمان من أبرز المواضيع الأصولية ، كونه موضوع منهج تفكير ألا هو الإعتقاد و الحمد لله .نعم ، فالإعتقاد عند الإنسان منهج فكري وصراط منطقي لابد من رسم معالمه بما يتوافق والحقيقة المنشودة في الخلق ، أن لهذا الأخير خالق هو ما نعنيه بعبارة الله ، حيث نجد في شريعتنا التي نركن إليها أنها الإسلام ، ما ينظم أغراض اعتقادانا بين كل الأغراض المباحة في تفكيرنا عملا و أداءً ، هو قول رسول الله صلى الله عليه الذي ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه جبريل فقال : ما الإيمـان ؟ قال : **أن تؤمن بالله و ملائكته و الإيمان بكتبه و بلقائه و رسله و تؤمن بالبعث .** قال : ما الإسلام ؟ قال :**الإسلام أن تعبد الله و لا تشرك به شيئا و تقيم الصلاة و تؤتي الزكاة المفروضة و تصوم رمضان .** قال : ما الإحسان ؟ .قال : **أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك** قال : متى الساعة ؟ قال : **ما المسئول عنها بأعلم من السائل و سأخبرك عن أشراطها إذا ولدت الأمة ربتها و إذا تطاول رعاة الإبل البُهْمُ في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله** ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم : **إن الله عنده علم الساعة** ،الآية ثم أدبر فقال :

ردوه ، فلم يروا شيئا . فقال :**هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم**[1]. صحيح البخاري من كتاب الإيمان ، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان و الإسلام والإحسان . و إن أي تعليل لمتن هذا الحديث لن تكون له كلمة مقال لوما تطرقنا لأصوله ، التي جعلت رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمن بالله لما نتذاكر و واقعه وهو يتعبد في غراء حيراء ، يتدبر ملكوت كان على يقين الجهل من أن له ربا ، لكن شيء فيه جعله على يقين العلم أن لهذا الوجود أصل وجود ، و أن مقعده من الدنيا ليس عبثا ، بل حقيقة تعنى في قوسي عبادة و لكن لمن ؟ ، لا نقول بهكذا صيغة فكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل إسلامه ، و لكن قد تكون من هذا القبيل و لما لا تصور آخر ، غير أننا ندرك منه أن هذا النبي عليه الصلاة و السلام عاش التساؤل متأملا و متدبرا كأي إنسان ، إلا أن الله تعالى اختاره ليكون آخر رسول و نبي يبعثه للناس كافة ، ليسمع كلام ربه عن جبريل عليه السلام قائلا له : **اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ .** ،و هذا ما نجده محققا في بدايات سورة العلق من القرآن الكريم ، إذ ببضع هذه الكلمات استجاب محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم لمسألته تلك ، من أين هذا الوجود ؟ . و من هذا يتسنى لنا أن نحيل الظن إلى جانب أصيل من العلم ، أن لهذا الوجود و الخلق خالق محقق الوجود ، فعلى غرار وصفه بالخالق قد أثنى على نفسه تقريرا يؤول المعنى من ربوبيته تلك أنه إله واحد أحد فرد صمد بما أصدقنا في ذلك القرآن الكريم بمواطن عدة منه ، ليكون رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء والرسل . و هكذا حقيقة لا يمكن بأي ما كان أن نعزل

[1]صحيح البخاري .كتاب الإيمان. باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان و الإسلام و الإحسان

فحواها عن حقيقة الله وجودا ووحدانية ، فما كان لهكذا اعتقاد سوى ظن يرقى أن يصير منهجا لتفكير الإنسان ، أن عرف أصل هذا الخلق كونه صنع من العدم ، و هذه الصنعة هي حرفة ربانية ليس لها دون الربوبية ذكر وجود ، و هي مخولة لرب واحد أراد بهذا أن تكون سبحانه و تعالى عما يشركون ، فما كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يبين للناس وجيها و فقيها بما أنعم الله عليه، أين وُجِهَ للعاملين نذيرا للمواضيع التي أحياها هذا الرسول عليه الصلاة والسلام رسالة وموعظة للمتقين . فكان من واجبنا نحن إحياء كل مفهوم يشير بإبهام وقائعه ، كيف هو هذا الإيمان في الإسلام ؟ ، فما من أحد تجرأ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم مبينا أن الإيمان بالله يتطلب الإيمان بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر و القدر خيره و شره ، لما له من أَنْعُم الرسالة التي بعث في إثرها نبيا و رسولا عليه الصلاة و السلام ، و لنا مانبرره بشرعية هذاالحديث و مصداقيته ،لما نتخذ من مفهوم الاعتقاد صيتا من البينة التي و على متنها نركب المعنى منه ، الذي يفيض من وعي الواقع به ، أنه كل ما يعتقده الإنسان بخصوص الوجود من أين وجد ؟. وقولنا فيه بأنه كل ما يعتقده الإنسان أي كل ما يظنه هذا البشري ، فالإعتقاد فيه كثير من معاني الظن ، و هذا الأخير فيه ما يصوب من المعنى أنه منفي عن التأكيد ، و هو حالة من الإنسان تسمى الشك ، بينما لوكان هذا الظن فيه موقع من الآدمي بحالته ، أنه متأكد منه ، فذاك ظن مؤكد وهو ما نعنيه بالإعتراف أي أن يعترف البشري بحقيقة معينة سواء كانت تلكم الحقيقة على غلط أم على جرف حق و صواب ، حيث أن هذا الاعتراف إن تحقق عد الإنسان مصدقا لتلك الحقيقة و إن لم يتحقق ، وضع الإنسان في خانة المكذب بذات الحقيقة ، أي أنه لم

يعترف بها .و عليه نفهم أن الاعتقاد عند البشر هو الاعتراف بحقيقة معنية سواء بسواء أكانت على خطئ أو صواب ، هو كما يلي ذكره :



الشكل 1 . 3 . 1 . 1 . 1 مفهوم الاعتقاد و أقسامه

و لما نجد في قول الله تعالى قائلا بهذا الصدد : **إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا باللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ** الآية رقم 14 سورة الحجرات . و نجده يقول أيضا بذات القصد قائلا:" **لَّيسَ البِرَّ أَنْ تُولُّوا وُ جُوهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَ المَغْرِبِ وَ لَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ باللهِ وَ اليَومِ الآخِرِ وَ المَلائِكَةِ وَ الكِتَابِ وَ النَبِيينَ و آتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى وَ اليَتَامَى وَ المَسَاكِينَ و ابنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلاةَ وآتَى الزَّكَاةَ وَ المُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي البَأسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ حِينَ البَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُلَئِكَ هُمْ المُتَّقُونَ".**الآية 177 سورة البقرة .

لنستخدم ما نجنيه من ما تفوهنا نفهم مقاصده المحددة بما أضمرته الآيات البينات الممثلة في الآية 177 من سورة البقرة والآية 14

من سورة الحجرات ، التي قضت أن الإيمان شرعا هو التصديق[1]، ما يجعلنا و هذا الأمر ممن تساق له فاشية من المعنى حيال الاعتقاد ، خاصة بناحية بنده المتضمن لمعنى الظن المؤكد، والمقام عندنا بعرف ما علمنا أنه الاعتراف بحقيقة معينة ، خاطئة كانت أم على سيرة صواب ، أن لما يكون الإنسان إزاء ذاك الاعتراف مصدقا فهو في وضعية نعرفها بالإيمان ، أما إن كان على نقيض ذلك من الاعتراف ، فهو كفر لأنه انطوى عليه تكذيب . فإن كان معنى الإيمان هو التصديق فماذا يعني من حيث ما تصنع الشرعية الإسلامية من قواعد إزاء هكذا واقع أي ذلك التقرير المتعلق منها إزاء الإيمان بالله ؟ ، فنقول أن الله تعالى حقيقة سيكون كل بن آدم على محطة من الاعتراف به ، و الاعتراف هذا قد يكون تصديقا فيقال في حق مؤديه مؤمنا ، بينما لو امتطى الإنسان صهوة الاعتراف من بابه المناقض للصدق ، أي ذلك المنطق الذي يكذب به الإنسان وجود الله و وحدانيته تكذيبا فبذلك قد أمضى على نفسه أنه كافر أو مشرك لما يكذب وحدانيته سبحانه و تعالى ، و لكن كيف يحقق الإيمان بالله على أساس ما سبق و على واقع ما يترتب من ذلك ؟ ، و لن يكون لنا أساس جواب لهذا إلا لما نراجع ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، عندما سأل جبريل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فأخبرني عن الإيمان ، قال : **أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، و رسله ، و اليوم الآخر ، و تؤمن بالقدر خيره وشره .** أخرجه الإمام مسلم

حديث فيه من العلم ما يجعلنا نبرر مغزى تلك الأسئلة التي كان من بينها بل و في مقدمتها الإيمان ، حيث بهذا نفهم أن حديث رسول الله

[1] كتاب الإيمان. تأليف شيخ الإسلام بن تيمية.الصفحة132

صلى الله عليه وسلم ، هو صنيع فيه خبر عن مفهوم الإيمان بالطائل الشرعي الإسلامي ، و القاضي أنه إعتراف ذو تصديق بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر خيره و شره كلها في ستة عرض من طول الإيمان أنها منه أركانه ، فلا قائمة نرجوا لها وجودا للإيمان إن حدث و غاب عن هذه الستة ركن منها ، حيث سيكون الإيمان من ذاك كأن لم يكن ، لنفهم أن الإيمان بالله وحده لا يكفي بل لابد أن يتم ما دون بُعْدٍ بأكثر عن تصديق لأمور أخرى أناء التصدق بالله ، كحال التصديق بالملائكة و الكتب السماوية و الرسل عليهم الصلاة و السلام ، و بوضع يضاف للواقع السالف وهو التصديق باليوم الآخر و بالقدر خيره و شره ، إذ العقيدة الإسلامية ذات محور نعيه أنه الإيمان و حتى نفهم نواحيه علينا التطرق لكل ركن من أركانه لينجلي موضوع العقيدة بصيغة إسلامية ، لها ما لها لتكون بمثابة المنهجية الشرعية التي لا تحدد أبعاد التفكير فحسب ، بل أداء السلوك لدى الإنسان أيضا . حيث ما سبق لا يعدو أن يكون الإيمان نظريا فله في التطبيق ما يؤكد على إيمان صاحبه ، وتفاني صدقه في ذاك المنحى أنه مؤمن بالله وحده لا شريك له و بمحمد نبيا و رسولا ، و هذا ما نجد له معان جلية مضبوطة الواقع والحال ، فيما أثنت به الآية 177 من سورة البقرة و الآية 14 من سورة الحجرات على وصف المؤمنين المسلمين ،كيف هو حالهم أناء أعمالهم و أطراف أعمارهم على سياق عقيدتهم ؟. حيث أن الإيمان في الإسلام هو بما نفصله في أركانه أنها ملاذ من عدة معاني لا باس بها ذكرا كما يأتي :

الإيمان بالله[1] إن قضية الإيمان بالله ، قضية نلتزم بها من حيث الوجود إذ كيف نصدق أمرا ما لم نستطع تقرير وجوده عقلا ؟ و لما نقول ذلك

[1] كتاب العقائد الإسلامية. تأليف عبد الحميد بن باديس.رواية و تعليق محمد الصالح رمضان. الصفحة 59

فما قصدنا منه غير أن العقل هو الذي يقرر وجود الموجودات، فذاك التقرير كاف لأن نصدق الأمر وندرك أثره البليغ فينا أنه بالفعل موجود، و نفس الأمر بالقول .هذا ما يجعل مسألة وجود الله هي فاتحة معطيات الإيمان به سبحانه ، إذ قال بجلاله:"**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا" .** و قال أيضا سبحانه وتعالى : "**وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً".**و قال الله تعالى:"**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضَ فِي سِتَةِ أَيَامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ ".** فغالب المعنى الذي أمكننا القدر أن نستورده بجلال ما ذكر ، أن الله تعالى موجود كون وجوده هذا استقام حاله قبل أي شأن قد وجد ، لعلة في ذلك حكمها أن الله تعالى هو خالق كل شيء سبحانه ، بما في ذلك الإنسان لما قال في أول آية نزلت على رسول الله صلى الله عليه و سلم:"**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ..." .** و لما يظهر لنا أن هذا الوجود ذو فعل أصله عدم لا يقدر به في ذلك حدثا إلا الله ، الذي له أن يصنع كل شيء من العدم . فعلى غرار هذه المنزلة الربانية لهذا الخالق من كل الأسباب التي تقيم عرين الوجود المحقق لديه ، أنه سبحانه بهذا التأويل هو رب كل شيء ، و معنى الربوبية هاهنا هو ذلك القصد الذي نوفي منه سطرا أنها السلطة ، حيث أن السلطان له من السلطة باع لما هو قادر على منح رعاياه الرزق و العطايا و القوة و القدرة و الخير و العدالة ... ، و في ذلك شأن فيه عطية للحياة[1]، و لما كان الله هو الخالق فإن مخلوقاته رعاياه الذين لا يملكون سبيلا لما لهم غير ما أعطاهم إياه ، لهذا يثني الله على نفسه بالربوبية بعد الحمد من الخلق ، و الحمد

---

[1]قاموس المحيط.تأليف مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي .مراجعة أنس محمد الشامي و زكريا جابر أحمد حرف الراء.كلمة ربب.صفحة 606

شكر على ما أنعمهم و إياه ، حيث قال في فاتحة القرآن :"**الَحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِين"**.وكذا قوله سبحانه و تعالى:"**يَاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم الذِي خَلَقَكُمْ وَ الذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمـْ الأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"**. سورة البقرة .

و الربوبية بهذا الأصل في الله لها ما يكملها ، لأنه هكذا حال السيد بسلطانه ، إذ لا يمكن تصور أن يقدم بمعزل ما يستقدمه من رعياه له ، فعلى غرار الإثناء و الشكر له ، فإن الشكر كما هو حاله قول فلابد أن يكون فعل ، و هذا ما نجده مبررا أن يطالب الله مخلوقاته بتحقيق العبادة له بما في ذلك الإنسان طالما أنه الخالق ، و السلطان الذي منح لهم الحياة بمقابل جليل نعيه ذكرا أنه العبادة، ولكن بشرط فاسخ لهذه العلاقة فإن تحقق تحققت العبودية ، و إن انتفى انصرف المخلوق كافرا و إن صدق كل الظنون ، و هذا الشرط هو توحيد الله ، و التوحيد هاهنا القصد منه منح الألوهية لهذا الخالق بأنه الإله الوحيد الذي له حق العبادة دون سواه فما قولنا عند تلفظ الشهادة لا إله إلا الله ليس إلا لهذا الغرض ، و لأن معنى لفظ إله يعني الكيان الذي يُعبَدُ وحده دون سواه[1]. و هذا ما نجد له قول قد بلغه المولى تعالى لما قال : "**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدُ ، اللهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ ، وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا اَحَد" .** ولما قال في سورة الذاريات :"**وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْس إِلاَّ لِيَعْبُدُونَ ... " .**فكل هذا لن يؤخر من زاد هو لله في أسماء و صفات ، هي له في غياب النزاع إزاء ذلك و هذا أكيد ، حيث لن نؤمن لقول أثار شكيمة أن الله له

1تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. مراجعة أنس محمد الشامي و زكريا جابر أحمد.حرف الألف كلمة إله .الصفحة 69

من الصفات و الأسماء ما نجدها في مخلوقاته إلا بما تسمه من ذاتها من معناها ، إذ المعنى من تلك الصفات فيها أن الله نزيه عن كل المخلوقات تلك ، كون أن صفاته تلك إن حدث وصادفنا وجودا يكرسها لدى مخلوقاته ، فذلك إنما أثره فيها و عليها الذي أحاط به سلطانا عليها و ذكرا من شريعته سبحانه ، وهي ثابتة في مواقع لديه تعالى بل و يتعدى أن نتخذ من تلكم الصفات المأثورة في الله أنها ما ندركه أسماء له لا تنكر حقيقته جل شأنه عن كل شيء ، كونها أسماء تثبت فيه ثباتا ، محال و لا مجال للشك أن يعتري بذات هذا الأمر المثبت به من صفات ، و تأويل هذا له دواعي ذكر نستنجد به في قول الله من سورة الحشر:"**هُوَ اللهُ الذِي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ عَالِمُ الغَيْبِ وَ الشَّهَادَةَ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ ، هُوَ اللهُ الذِي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ المَلِكُ القُدُّوس السَّلاَمُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُون ، هُوَ اللهُ الخَالِقُ البَارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَ الأرض وَ هُوَ العَزِيزُ الحَكِّيمُ" .**

فكل هذه الأسماء و غيرها مما لم نذكر ليست يناصيب نجني منها معطيات عن الله ، بقدر ما هي دلائل تدل بدون فداحة في إشارة قد تزن نوعا من اللغط أو الغلط ، فهي مقدرة بتقدير العزيز الحكيم ، لأنها تدل على صفاته سبحان الله عما يشركون ، ناهيك عن الصفات الأخرى التي نستدل بها بمعزل عن أسمائه تبارك و تعالى ، و هذا الإقتران المشهود حصولا بين أسمائه و صفاته ما هي غير معطيات تجعلنا نرى الله كونها تتجلى في خلقه و تبدو على كل مخلوق خُلِق ، له من الموجود ما يبرر إسم الله فيه و صفاته الجليلة ، فلما نرى قوة سبع

أو عظمة جبل أو كبر أرض[1]أو حكمة موضوع ما أو فكرة ....و غير ذلك من قبيل هذه المظاهر المتباينة ، فما هي من ذاك شيء غير أنها صفات لله ، تم الاستدلال بها بما لله من أسماء ، فقوة السبع ما هي إلا من قوة الله ، و عظمة جبل ما كانت له إلا بعظمة خالقه ألا وهو الله ، و هذا لأن أي إسم من أسماء الله دلالة على عمل الله و فعله في خلقه أو في شأن آخر قد لا ندركه مما يجعلنا نختم مسألة الإيمان بالله أنها قضية تستلزم الإيمان بالله من حيث وجوده ، و ألوهيته ، و ربوبيته ، و أسمائه ، وصفاته .

الإيمان بالكتب السماوية[2]: فقضية الكتب السماوية قضية لها من الإيمان ما يجعلها البصمة التي ترسم لنا خارطة عبادة الله ، و فهم الواقع المعاش و فقه الدنيا بما تتسيب لنا من علة العيش فيها و الحياة ، ببطولة إنسانية التي خلقت بأصل الإنسان ، ليس إلا لعبادة رب العباد ، حيث خلاصة المعنى في هذا أن هذه الكتب السماوية جاءت متعددة بلسان رسل الله من البشر و أنبيائه ، الذين ترجموا للناس أن لهذا الوجود مدبر و سيد يستوجب منكم بطلب ليس ما دون التخيير أن تعبدوه ، فمن صدق وعده مع الله فقد أفلح و النقيض لهذه الحال لمن لم يصدق .

وهذه الكتب ذات النعت السماوي هي منها الكثير و أشهرها لدينا خمس هي : التوراة و الإنجيل و الزابور و القرآن ، بما في ذلك صحف سيدنا الخليل إبراهيم عليه الصلاة و السلام . و هذا ما نجده مبررا في قول الله تعالى :**"وَ قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ"**. فالقرآن الكريم أفصح عن التوراة و الإنجيل و الزابور و كذا

---

[1]تأليف عبدالحميد بن باديس.رواية و تعليق محمد الصالح رمضان.المرجع السابق.الصفحة 59

[2]تأليف عبد الحميد بن باديس.رواية و تعليق محمد الصالح رمضان.المرجع السابق.الصفحة 79

صحف إبراهيم عليه السلام في أواخر سورة الأعلى عندما قال : إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى . إلا أن القرآن الذي هو بين قوسي الكتب السماوية أنه منها آخرها و أبقاها إلى حين يرث الله الأرض و ما عليها ، ليس لعلة يتميز بها عن الكتب الأخرى سوى أن قضيته من هذا أن حفظه الله لعباده في الأرض إلى يوم الدين ، و هذا ما نجده موقعا بما جاءت تلبيه الآية 9 التي قال فيها الله تعالى من سورة الحجر:"**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ". فحفظ** الله للقرآن هو حفظ للكتب السماوية الأخرى ، بواقع لا نغتر بالقرآن من شأنه به ، بل نِعْمَ الوثيقة هو كونه ناسخ لما جاءت به الكتب السماوية الأخرى ، فمتنه مثال لما أذرفته الشرائع الأسبق للناس كدستور و نظام سلوك و تفكير يقيما صلب العبادة التي تجب ، و هذا ما أضحى به قول رسول الله صلى الله عليه و سلم قائلا في خطبته يوم عرفة في حجة الوداع:"**وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله....."** . رواه مسلم . و هذا ما يبني كل داع هو قاض بحد ذاته أن نصدق بكل الكتب السماوية ، أنها لوقت قد خلى من زمن البشر وجدت به ،إلا أنها لم تحفظ إلا ما جاء القرآن الكريم راويا لما قد امتنته شرعا و تشريعا .

الإيمان بالأنبياء و الرسل عليهم الصلاة و السلام[1]: أما هذه فهي القضية الرابعة من أركان الإيمان في الإسلام ، بجلال يمضي بما نعتقده حيال الأنبياء والرسل الذين بعثوا من الله للناس مذ أزل البشرية ،بدايةً على هذه الأرض إلى غاية محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم . فتلك أيام و سنون و قرون خلت قبل بعثته صلى الله عليه وسلم فكان

[1]تأليف عبد الحميد بن باديس . رواية و تعليق محمد الصالح رمضان .المرجع السابق . الصفحة 85 .

قدره المبعوث به أنه آخر رسل الله و أنبيائه من البشر و خاتمهم ، فلنا أن نصدق وجود هؤلاء بحال ما نصدق به مبعث محمد رسول الله و خاتم الأنبياء عليهم الصلاة و السلام ، بمسعى ما تجلت الحقائق في ذكرى هؤلاء صلوات الله عليهم ، حيث قال الله تعالى:**"وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا و إِبْرَاهِيمَ و جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَتِهِمَا النُبُوَّةَ وَ الكِتَابَ....**" سورة الحديد الآية رقم 26. و هذا التصديق هو ذلك الاعتراف الذي ما انطوى على غير الصدق بأنبياء الله و رسله عليهم الصلاة و السلام ، ليس من حيث أنهم بذاك الوصف رسل الله لعباده ، بل يتعدى أن يمس حتى تلك المسألة التي تقتفي التصديق بهم من أساس ما يحقق عدم التفريق بينهم ، و تميز نبي و رسول عن الآخر عليهم الصلاة و السلام ، و هذا ما نلمس له ذكر واقع به من القرآن عل إثر قول الله تعالى من سورة البقرة:**"قُولُوا آمَنَّا باللهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلْ و إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ و الأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُونَ مِنْ رَّبِّهِم لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ".** و الإضافة بمناحي التصديق ذو المحل منه أنبياء الله و رسله عليهم الصلاة و السلام ، هو تحقيق طاعة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، كونه ذو المحل الأخير مما بعث الله وأرسله للعالمين رحمة بشيرا و نذيرا ، فما جاء به قرآناً و سنةً نبويةً ما هي غير نسخ وتقليد طبق الأصل عن الشرائع السماوية الأخرى ، التي سلف وجودها وجود شريعة الإسلام حيث ما تحققت طاعة للقرآن تحققت برتبة ذاك طاعة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، بتسطير يقتضي إتباع سنته عليه الصلاة و السلام ، فما أن يتحقق ذلك فقد تحقق و إياه و ترتبت بدعواه طاعة كل أنبياء الله و رسله عليهم الصلاة و السلام ، فما الحكمة إذن من أن يأمر

الله الناس و العباد بطاعة محمد صلى الله عليه و سلم في سورة الحشر قائلا عز من قال:"**وَ مَا أَتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا".**

الإيمان باليوم الآخر[1]: أما هذه القضية ذات الفحوى الذي مرده هو التصديق بوجود يوم القيامة ، يوم يقوم الناس من مماتهم أحياء لتجزى كل نفس ما اقتصدت و استثمرت لنفسها من الدنيا حصدته أجورا أو سيئات ، فيذكرها الله لكل بشري و يجزيه عما بدر منه خيرا كان أم شرا ، فحسبه إن كان من الخيرين أن له الجنة خالدا فيها أما إن كان من الضالين فليس له غير النار ملاذا و بئس المصير ، لقول الله تعالى من سورة القارعة:"**فأمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينَهُ ،فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ،وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينَهُ، فَأُمُّهُ هَاوِيَّةً".** و لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **أتدرون ما المفلس ؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ولامتاع.** فقال : **إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام و زكاة ....و يأتي وقد شتم هذا ، وقذف و أكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا ، فيعطي هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإن قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم طرح في النار.** رواه مسلم[2].

ولحديث أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **يخرج من النار من قال لا إله إلا الله و كان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة ، ثم يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله و كان في قلبه من الخير ما يزن برة ، ثم يخرج من النار من**

---

[1]تأليف عبد الحميد بن باديس . رواية و تعليق محمد الصالح رمضان . المرجع السابق . الصفحة 93

[2]صحيح مسلم.

قال : لا إله إلا الله و كان في قلبه من الخير ما يزن ذرة . رواه مسلم[1].

وكذا قول الله تعالى في سورة الأعلى:**"فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَ صَدَّقَ بِالحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ، وَ أمَاّ مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ، وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى" .**

الإيمان بالقدر خيره و شره [2]: ففي ملامح هذه القضية من قضايا الإيمان ،أنها الركن الذي فيه نتعاطى و فكرة ما يصيب الإنسان من أوضاع و حالات فيها تباين صارخ متباعد و غير متباعد ، أين يكون الإنسان متقلبا وحياته إما على سرور أو على نقيض ذلك ، فحياته تفصيل من المتقلبات و الأحوال التي قد تقرر وضعه إما على سراء و إما على ضراء . وهنا حتى يجسد الإنسان إيمانه بالله و الإيمان بالمغزى الإسلامي الذي أرداه الله له ، ليكون دليلا على إسلامه وعقيدته الصادقة ، أن يتقبل قدر الله و هو يدري أن هذا ما جعله الله له نصيبا في الدنيا ، و يقول في كل أحوال ذلك في سرائه أو في ضرائه أن الحمد لله رب العالمين ، اللهم لا أسألك رد القضاء و إنما اللطف فيه ، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات و الأرض بخمسين ألف سنة و عرشه على الماء .** رواه مسلم .

مما نعيه بمعاني الحديث أن الله قدر لكل مخلوق خلق قدره و قضاءه قبل أن يخلقه ، و هذا ما يؤدي بنا عند ذلك المدخل لمعنى القدر انه من التقدير ، الذي لا يمس الإنسان في مصابه من الدنيا فحسب بل

---

[1] صحيح مسلم.

[2]تأليف عبد الحميد بن باديس.رواية و تعليق محمد الصالح رمضان.المرجع السابق.الصفحة 73

يمس كل مخلوق خلقه الله كل حسب خلقه حيوانا كان أم نباتا ، أو ماءً كان أم ترابا ، أو جبلا كان أم سهلا ، و سماءً كانت أم أرضا ، بالشمس إن قدر الله أو قمرا ... و غير ذلك ، لأن التقدير هو من القياس الذي يصيب الأمر فيكون وضعه محسوبا و دقيقا ، و بهذا فإن قدر الله فيه شيء من الحساب لأحكام يعلمها هو دون علمنا فيها ، و لو علمنا من ذلك شيء إلا كان علما رزقنا وإياه رب العالمين ، فهو الذي بجلاله يقدر ظروف كل أمر و حادث قد يحدث ما بسابق عن علمه الذي وسع كل شيء سبحانه ، و شمله برحمته و ضمه إلى ملكوته ، إلا و كان مقدرا بتقديره هو العزيز ، الحكيم القدير . حيث قال رجل : يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا و ندع العمل ، فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى الشقاوة ؟ . فقال :**اعملوا فكل ميسر ، أما أهل السعادة فسييسرون لعمل أهل السعادة و أما أهل الشقاوة فسييسرون لعمل أهل الشقاوة**، ثم قرأ قول الله تعالى : **فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَ صَدَّقَ بِالحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأمَاّ مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى،فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى .** رواه البخاري و مسلم . و لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، و في كل خير . احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز . و إن أصابك شيء فلا تقل : لو إني فعلت .... كان كذا و كذا . ولكن قل : قدر الله وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان .** رواه مسلم . مما نفهم من هذا أن القدر هو ما كتبه الله لعباده مع سائر الخلق ، فالله لا يختار من عباده الطالح و الفالح فلم يكن الله ليميز بين الناس بهكذا تأويل

للقدر الذي قدر ، و إنما قدر لكل بن آدم ما يجنيه من عمله في الخير أو في الشر ، فإن سلك بن آدم سبيل الخير كان قدره في ذلك من الله ، أما إن سلك طريق الشر فإن هذا هو أيضا من ما كتبه الله عليه ، لنفقه أن القدر يكتب على الخير و الشر معا فيكون الإنسان مخيرا ، أن يكون من عمال الخير أم من طالبي الشقاء بإرادته ؟ ،و هذا من عدالة الله سبحانه و تدبيره .

3 . 1 . 1 . 2 مصادر التشريع الإسلامي :

إن ما نجد له مستوى من الكلام حيال علم أصول الفقه أن به من الضرورة التي تستدعي و باللزوم الأقصى تحديد العقيدة الإسلامية ، لما لها من شأن له بهذا التأويل أنها تكفي لنعيرها اهتماما يحاط من محلها ، بدافع أنها شرط توخيه هو ما يجعل لعلم أصول الفقه هذا ملاذ تشريع ، به من المصادر ما جعلت المجتهد يراجعها و يلجأ إليها قاصدا أحكامها ، لتكون السراج الذي و إياه نضبط السلوك و يرتب التفكيرحيال كل واقع ، هو من إدراك الإنسان في محل و موضوع . بتعبير آخر أن تحديد العقيدة الإسلامية شروطا و مفهوما ديباجة لابد من توخيها و توخي كل ما يترتب عنها ، لأنه لو ما تحقق هذه العقيدة عند الإنسان ، ما كان له ولا لغيره أن يطلب لنفسه و لسلوكه و لتفكيره ملاذ تنظيم أصوله بمصادر تشريعية ، سمتها البارزة أنها شرعية . فكيف يكون للإنسان أن يلجأ للقرآن لزوما ، لوما تحقق لديه الإيمان بالله و رسوله صلى الله عليه و سلم ، أو يلجأ لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لوما صدق بهذا النبي عليه الصلاة و السلام . و لما كان إيمان الإنسان بربه جلد تفكير له باع أثر و هذا أكيد على سلوك الآدمي ، و هذا لعلة رجاءنا منها أن العقيدة منهج يقيم التفكير السوي للإنسان ، لكن ليس بمعزل عن

سلوكهم ما يجعل حال العقيدة الإسلامية أن توطد أبعادها في حياة ذات الآدمي ، المتقلد بمقاليدها لما يرتبها لنفسه أداءً ، و قولنا بهذا يعني أن تكون للإنسان عقيدة مأخذ جلي ، مطرحها سلوكه و تفكيره ، لذا لا يمكن أن تقام العقيدة إلا لما تتحقق طاعة الله و رسوله صلى الله عليه وسلم سلوكا و تفكيرا ، و إن تساءلنا كيف يتحقق ذلك لنجد بهذا الجواب مقعد صدق لدينا إلا لما نتمعن فيما أتت به الآية 59 من سورة النساء التي قال بها المولى تعالى:"**يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَــــأوِلا".**

حيث علَّم علماء الأصول الفقهية من كل المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة ، من المالكيين والشافعيين و الحنابلة و الأحناف[1]، أن هذه الآية متن شرعي يقرر بالمراسيم الشرعية اللازمة للتشريع الإسلامي ، و علتهم في ذلك أنه لما كان التشريع الأداة و الوسيلة التي تملك أن تحقق غاية تمتن لنا تنظيم السلوك و التفكير بوسائط شرعية ، نجد لها من قاموس المفاهيم إزاء هكذا واقع مناط فيه التشريع أنها الأحكام الشرعية ، التي بها يرتب كل حال هو جلي واقعه و موقع بذاته ، فإنه و على ما يبدو أن القصد من طاعة الله حسب كل التأويلات الواردة و المتمكنة من هذا [2] ، أنه إيجاب للرجوع إلى القرآن الكريم في كل صغيرة وكبيرة ، قد نتعثر بها على خطى حياتنا التي نحيا بها بتكليف مرده أننا عباد الله تعالى . أما حسبهم مما تأتى قوله من الله بطاعة الرسول صلى الله عليه

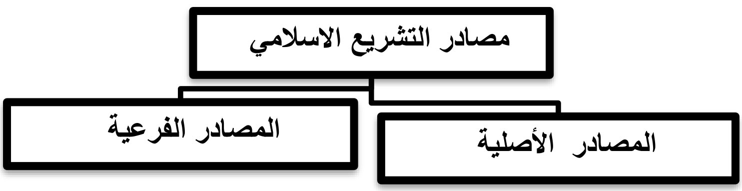
[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف.المرجع السابق.الصفحة 24 . كما يمكن الرجوع لكتاب للمؤلف عبدالرحمن بن خلدون . المرجع السابق . الصفحة 386

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة24

وسلم ، إنما هو أمر نفاذه مسطر عند تلك الأصالة التي تفيدنا لما نواعد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عملا و تطبيقا . أما لو انتفى النص الشرعي لتلكم الواقعة التي تعثرنا بجلال واقعيتها إبان ما نحياه من تقاليد حياة نسعى بها ، فإنه لا يضرنا من شيء حسبهم أن نلجأ لأولي الأمر من المسلمين ذوي القاسم المشترك ، بوصفه شرط جوفه شرط يقضي بأن يكون وضعهم على حال من الطاعة المتوفرة بالضرورة لله و لرسوله صلى الله عليه وسلم أما لو انتفي ذلك كان لنا الرجوع مرة أخرى للقرآن الكريم و السنة النبوية ، و لكن رجوع فيه من المحاسبة و الحساب ما نبلوه بظننا أنه القياس ، كونه الوسيلة التي تبرر لنا صيغة ذلك الرجوع المنوه به إلى القرآن الكريم و السنة النبوية . حيث وابتذلا لما أذرفته الآية 59 من سورة النساء فان علماء الأصول اعتبروا ما تجلت به هذه الآية من قصد فإنما هو من قيل ما نعرفه بالتشريع الإسلامي ، إذ حديث الآية لا اختلاف فيه أن هذه المعطيات ما هي إلا مصادر التشريع ، لها من التفصيل ما يؤكد أنها لغة تحاكي الواقع بوصفها أدلة للأحكام الشرعية التي و بها ينتظم حال الإنسان سلوكا و فكرا بعز الواقع الشرعي من كل بعد له ذكر وجود من أبعاد ما نحيا ، و هذا للدافع المعزز أواصله أن الدليل هو ما إن علمنا به أكيد سنعلم بأمر آخر الذي هو الحكم الشرعي ، إزاء أي واقع قدر له أن يكون محلا لوعينا ، فما وضع مصادر التشريع عنده بهكذا تسيير إلا لأنها أدلة دلت على كل ما هو شيء فيه من الحكم الشرعي واقع موجود لهذا أمكننا ذات الواقع هذا ، وضع ذاك الاعتبار الذي أضفى من لدنه أن مصادر التشريع ما هي غير أدلة كلية للأحكام الشرعية ، لما لها من طابع استراتيجي في حفظ الأحكام ليكون دور المشرع من كل هذا هو إحداث نوع من الخراج

الذي نستعير منه سيرة استخراج الحكم الشرعي من برزخه الموقع بحضرتنا أنه مصدر التشريع ، الذي علمه لنا إنما كان فيه دلالة على الحكم الشرعي المستهدف من بنده إزاء واقعة بها من التقنين ما جعلها للإنسان منتظمة الواقع ، و المتوقع بها سلوكا و فكرا من عندنا .

و في كل الأحوال المعلنة التي وصلت إلينا خبرا عما استفحل علماء الأصول إقامته فكرا إزاء مصادر التشريع ، أنهم اقتسموا وضعها هذا إلى قسمين ، بأساس ما سولته الآية 59 من سورة النساء تحاكيه و هما :

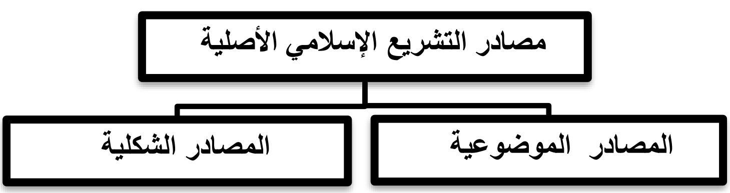


الشكل 2. 1 . 1 . 3 . 1أقسام مصادر التشريع

1 . 2. 1 . 1 . 3 المصادر الأصلية:

فالمصدر يعني الأصل ، و الأصل هو ذلك الحيز الذي نستخرج منه الأمر المراد تحصيله ، لهذا الغرض تم اعتبار أي حيز له من الأهلية ما تكفي ليكرمنا من لدنه حكما شرعيا فهو مصدر تشريع ، و لما كان هذا ما له من العرض شيء فإن الخبر من هذا نعلمه فيما قام به علماء الأصول الفقهية ، لما نظروا فيما أدلت به الآية 59 من سورة النساء ، فاضطروا ليقيموا وزنا لتلك المصادر التشريعية أنها مصادر لا يمكن الإتفاق على مخالفتها ، كون أن الآية بها نجد قانون رباني حكم بقضائه أن هذه هي مصادرالتشريع الممثلة في القرآن الكريم و السنة النبوية و الإجماع و القياس و نحن نضيف عن هذا أنه بما تجلت الآية 59 توضحه ، أن التشريع قضاء فيه حكم أن القرآن هو أول هذه المصادر

التي تكون الملجأ الذي يهرع له المشرع قاصدا التنظيم بالمزايا الشرعية ، فإن انتفي الواقع المراد تشريع الأداء فيه بغياب النص عليه فيكون للمشرع التواصل و بالتشريع عن طريق الإستناد على ما أضحت به سنة رسول الله لى الله عليه وسلم ، من واقع التشريع ذكرا في الواقع محل التقنين ، فإن تعارض بينه و بين ذلك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم غياب النص به لتلك الواقعة ، له أن يجعل من الإجماع ملاذا لما يجب تشريعه إزاء الواقع منوه به كمحل لترتيب الأداء و إياه ، فإن لم يقدر ظرف الحال أن يكون الإجماع حلا لمعضلة التنسيق بتلك القضية أُجِّلَ الأمر للقياس ، الذي يمكننا و إياه تسطير رجوع هو للقرآن و السنة منزلا وفق ما للقياس من منهج للتشريع[1]. لذا فإن التشريع بالمصادر الأصلية هو التشريع الموضوعي .أما المسافة الثانية منها فهي تقدير نقطعه عن ما نسميه اعتناء بما سلف أنه تشريع شكلي ، و ذلك كما يلي :

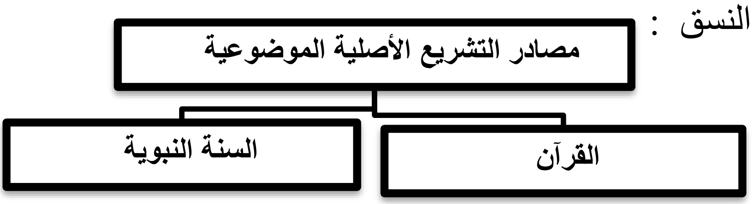


الشكل 1 . 3 . 1 . 1 .2 . 1 أقسام المصادر الأصلية للتشريع

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف.المرجع السابق. الصفحة 24 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول. تاليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري.عناية وتعليق حسين علي اليدري وسعيد عبد اللطيف فودة . الصفحة49،48،47 . حيث شرح فيها مؤلف هذا الكتاب مفهوم البيان الذي تطرق إليه الإمام محمد بن ادريس الشافعي في كتابه الرسالة. المرجع السابق.الصفحة 30،29،28،27،26،25،24،23،22 31،32،33،34،35،36،37،38،39،40،41،42

المصادر الأصلية الموضوعية للتشريع الإسلامي :

فلما نقول عن المصادر الأصلية للتشريع مصادر موضوعية لذات الغرض ، فإننا بهذا نؤمن أنه أي حيز للتشريع لما نتوعد قصده بقصد التشريع نفسه ، فإن كان وضع ذاك فيه تركيز على مضمون المصدر من حيث ما يمليه من معاني فإنه موضوعى، لأن فيه تركيز على لغة الدلالة لاستنتاج الحكم الشرعي القانوني منه . و وفق الآية 59 من سورة النساء فإن الحيز المرشح كمحل للتشريع بتركيز على مضمون المصدر من حيث الأخبار فيه و المفاهيم ، فإننا بهذا نشير إلى القرآن الكريم و السنة النبوية ، إذ نسلم بهذا أن مصادر التشريع الأصلية الموضوعية هي بسطر هذا النسق :



الشكل 2. 3. 1. 1. 2. 1 أقسام المصادر الأصلية الموضوعية للتشريع

3 . 1 .1 . 2 . 1 . 1 القرآن : إن اعتبارنا للقرآن الكريم أنه مصدر للتشريع بآفاق تفي بهذا الغرض ، أنه مصدر أصلي موضوعي بغية توقيع القوانين المسيرة لأداء الإنسان ، فكل هذا صحيح بنظر مكانة القرآن طبعا ، لكن دون أن نتخلى عن تلك الفكرة التي توفي بعقدها و تلتزم بأن القرآن هو أول مصدر مرشح للإنسان اللجوء إليه لإقامة القانون الشرعي . و بلاغة هذا الموقف نجد في ما أذرفته الآية 59 من سورة النساء ، إذ قال بها المولى تعالى: **"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ**

أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فاِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اُللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَــــأوِلاً"

حيث أن الله تعالى انتفى في قوله أي تسبيق عن طاعته عز وجل ، إذ لم يقل أطيعوا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قبل طاعته ، و لم يقل أطيعوا أولي الأمر قبل طاعته بل جزم بهذا المقال مخططا لأصول للتشريع كيف يكون وضعه ، إزاء رصده لوضع القوانين الشرعية . فتفسير طاعة الله بما سولته الآية من ذلك هو حتمية الرجوع للقرآن الكريم ، غير أن الآية 59 من سورة النساء نفسها هي من هذا القرآن ، فكيف نعتد بها فحسب لتكون دليل شرعية اعتبار القرآن الكريم أول مصدر للتشريع ؟ . لنقول في خظام هذه المسألة أن الآية استدل بها علماء الأصول الفقهية لتحديد صيغة التشريع في الإسلام ، و نظرا لما لهذا القائم ذكرا نتلزم التطرق إلى ذلك التحديد الذي به تم فرز المصادر المخولة شرعا ليكون لكل منها منزلة صائبة بشرعيتها للتشريع . أما إبراز شرعية القرآن الكريم بالدليل كحق نوجز فيه أنه مصدر للتشريع لابد من اختزال الأحكام الشرعية منه ، فلن يكون لذلك مدعاة وجود لما لا نبيح لمفهوم القرآن الكريم بشيء من هكذا موقع ، أين نرى فيه ملكوت الشرعية تبيحه لنا كمصدر للتشريع، و هذا الملكوت نشهده ذكرا في تعريف القرآن ، إذ نقول عنه كما قاله علماء الأصول الفقهية أنه : **كلام الله تعالى المعجز الذي أوحى به منجما على محمد رسول الله صلى الله عله وسلم عن طريق جبريل عليه السلام متواترا بلغة عربية لكافة الناس[1].**

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة26

فما نجده بهذا التعريف الملخص لمعنى القرآن الكريم ، ما هو غير دليل نبرر به شرعية اعتباره مصدرا للتشريع ، فالتعريف بمتنه هذا خلاصة لخصائصه ، و التي هي في الآن معًا تشكل الدليل الشرعي ليكون هذا القرآن من منزلة الدليل التشريعي الأول ، حيث تأويلنا في أنه كلام الله تعالى المعجز ، سيكون محققا لما نتوخى المغزى الحقيقي من الوصف المحاك له أنه معجز ، فهو لفظ العجز الذي يناوب عن معنى حق فيه القول أنه عدم الاستطاعة أو عدم القدرة. ومرد هذا للقرآن أنه أعجز الناس في كل زمن و مكان أن يأتوا بمثله ، وذلك نظرا لغزارة صور الإعجاز به و توفرها بخصوبة في الواقع ،إذ جعل القرآن منه فدانا تروى فيه مشاتل الحق ، أينما وجد واقعا منها تطلب تشريعا ، و تأويل هذا نقيمه على صور الإعجاز القرآني بحيث نجد :

الإعجاز اللغوي[1] وهو صورة لعدم قدرة أي كائن كان أن يأتي بمثل القرآن الكريم من بلاغته شيء ، إذ بلاغته فاقت تقدير كل نبغاء اللغة لدى العرب و غير العرب ، حيث هذه البلاغة نلمسها فيما استجد به هذا القرآن الكريم موضوعا ، الذي امتثلت أبعاده تشخص نظرية وجود إله واحد هو رب العالمين ، ويجب تحقيق عبادته و غير ذلك من صور تجسيد الوجود الرباني و الإلهي لله سبحانه و تعالى ، بما يضاف من صفاته و أسمائه تبارك و تعالى ، وكيف هو شكل عبادته ومساراتها و قضاياها ، و خبر الناس منها قديمهم و حاضرهم ؟ ، و غير ذلك كان كله تعليلا معللا بلغة أفصحت به فلم نجد أي فكرة أو مفهوم شاذ عن ذات الموضوع الذي شغله القرآن الكريم بعرضه ، و لا نكاد نلمس أي نقص قد يحاط بكلماته التي كانت على غاية من الدقة غير متناهية الأبعاد ، بحوار

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف.المرجع السابق.الصفحة31

و رواية تشق عقول المتدبرين فهما و فقها ، نظرًا لفصاحة العبارة بهذا القرآن و نظرًا لعطاء القول به ، و كرمه من القيم و المبادئ والأخلاق ، كل هذا لن تجد أي لفظ شارد عن معنى الموضع الذي عد من القرآن محلا و موضعا ، بغض النظر عن الأسلوب المتاح به من خبر وإنشاء ، فكلها أساليب نعيش و إياها ثراء من البيان و البديع الذي جعل من القرآن ذو بلاغة تبني من اليقين ما يملي أنه ليس بقول بشر ، بل هو قول رب لابد أن يعبد بوصفه إله كل شيء .

الإعجاز الخبري[1] وهو صورة تجسد حقيقة هذا القرآن أنه رسالة من رب أراد الخير لعباده كي يعبدوه ، فذاك صراط هداهم ليكون عليه ذو عهد، يقضي بينهم و لبنة ما يعتقدون حيال وجودهم كيف وجد ؟ ، إذ سيلقون جوابا جامعا مانعا عن هذا بما يمتنه القرآن من أحكام ذات لباقة لغوية تعزز الخبر و تقيمه عرين علم للناس ، فالقرآن كثيرة بمحله تلك المفاهيم والأفكار و القيم والمبادئ التي لا يجدها الإنسان بمحفل صدق غيره، وراية هذا نلوح بها من ميمنة هذه الأخبار ، التي انطوت أحكام القرآن تنشر تفاصيلها في كثير من الأحداث السابقة ، و التي خلا وقت حدوثها لزمن أبعد مما نتصور أن نكشفه اليوم ، لنجد القرآن قد سبقنا فكشفه . ومن أبرز هذه الأحداث هي ما حدث للأنبياء و الرسل عليهم الصلاة و السلام مع أقوامهم ، أثناء تبليغ رسالات ربهم لعباده ، و ما جرى بذلك من جزاء وعقاب ، و مثال ذلك ما حدث للباحث الفرنسي الذي اعتنق الإسلام المدعو موريس بوكاي ، لما كان يبحث في صحراء مصر عن جثة فرعون الذي طغى على نبي الله موسى و كفر به،

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 32،33،34

فأغرقه الله تعالى في اليم هو وجنوده وجعله تذكرة للناس إذ قال فيه سبحانه:" **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ ءَايَاتِنَا لَغَافِلُونَ" .**الآية 92 سورة يونس .

إذ هذه الحادثة نصت عليها التوراة والإنجيل، فلما استخدمهما موريس بوكاي للوصول إلى تحديد هوية الفرعون الذي طارد موسى عليه السلام وقومه ،[1]فلم يحالفه الحظ ولكن لما رجع للقرآن وفسر كيف أن فرعون لم يغرق و إنما ارتد عليه الموج ، مما جعل جثته قابلة للتحنيط فلما حنطه جنوده بقت جثته سليمة نراه من خلالها مذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا عبرة لمن يعتبر . كان هذا كافيا لينقلب الدكتور موريس بوكاي مسلما مؤمنا بالله الذي رتب كل الأمور لحفظ جثة فرعون عبرة للناس و فق ما جاء به القرآن الكريم ، إذ أن غرق فرعون في البحر ثم انتشاله منه لتحنيطه فإن ذلك التحنيط لا ينجح ، إذ حادثة ضربة الموج هي من قتلت فرعون و ليس الغرق ، ما جعل أمر تحنيطه ناجحًا فحفظت جثته إلى اليوم .

أما مما نجده في ميسرة المفاهيم و الأخبار التي زكت القرآن الكريم صدقا فيما جاء به ، و حقا فيما سولته آياته البينات تسرده من رزق علمي من الله ، فهي تلك الأخبار التي ضمنت جانبا معتبرا من القيم و الأفكار و المبادئ ، التي حظيت بالعديد من التأويلات و المفاهيم العلمية ، فكلما نكتشف أمرا علميا نجد له مكانا تم ترويض حكمه لغة من بنود القرآن الكريم . فكل اكتشاف علمي يعلقه الإنسان بدولاب مذكراته العلمية ، إلا و كان القرآن سابقا له في تحديد التذكرة به ، وأن الله به عليم حكيم ، و عليه قوي قدير . ومثال هذا اكتشاف كروية الأرض ،

---

[1]كتاب دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة.تأليف الدكتور موريس بوكاي.الصفحة269

فليس ببعيد لم يكن الإنسان عموما وليس ما دون المسلمين، يجهلون أن الأرض ذات شكل كروي ، إلا أن القرآن الكريم قد حث على ذلك بدون أقمار صناعية لرصد الأرض ، و بدون طائرات استطلاعية ، أو مركبات فضائية تفي بهذا الخبر ، إذ قال المولى تعالى في الآية 5 من سورة الزمر:"**خَلَقَ ٱلسّمَاوَات و ٱلأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِرُ ٱللَّيلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ و يُكَوِرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱللَّيْلِ وَ سَخَّرَ ٱلشَمْسَ وَ ٱلقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى....."** فالتكوير المشار إليه بعرض هذه الآية ، إنما يدل على تعاقب الليل و النهار بعلة دوران الأرض حول نفسها في مدار حول الشمس، و دوران الأشياء هو تحصيل حاصل لشكلها الذي بأبعاده هو تعبير خالص على أنها أشكال كروية أو بيضاوية أو تعاني نوعا من الاستدارة الكلية و للعلم فحسب هاهنا القرآن الكريم قد اخبرنا بهذا قبل اكتشاف كروية الأرض بما يزيد عن 14 قرنا .

ما يلزمنا هذا أن نعيه و بالفعل أن القرآن لم يكن يوما بمعيار ما يقوله البشر بل هو بمعيار ما يأمر به إله عباده[1].

أما عن الإعجاز النفسي[2]، حيث أن مبلغ الإعجاز في القرآن له ما حدث علينا بالحق ، إنها النفس التي أنعمنا الله و ابتلانا ، فالنعمة منها راسخة كونها تصل مجالنا الذي نحس به و نشعر به ، و نتلذذ به في ما دون معصية الله ، أما مبتلانا فيها أنها أمارة بالسوء ، و مدخرة للفواحش و الهواجس و العواطف والمنكرات ، فتجد الإنسان الملتوي سلوكا يجتهد في طاعتها ، وهذا أكبر الآثام ، فاتباعها كارثة هي من مصاب الإنسان أثر لا يحمد عقباه . غير أن القرآن الكريم له ما يبرر فعله بالنفس ، إذ ما

[1]كتاب أسرار الكون في القرآن . تأليف الدكتور داود سلمان السعدي . الصفحة 89
[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة34، 35

نفهمه تحليلا من ذلك هو قوة تأثيره في النفوس ، إذ المستمع للقرآن و قارئه على حد السواء ، سيجد لنفسه متسعا للراحة و الطمأنينة التي ستحتل نفسه ، فتجعله مرتاح البال سوي التفكير منشرح الصدر،وكل من يتعرض للقرآن سمعا و تلاوة أو سمعا دونه تلاوة سيجد نفسه يرتاح و يطمئن، شعور إنما يؤكد على أن القرآن صادق القول فيه انه كلام الله تعالى المعجز ، إذ عن هذا المولى تعالى قد قال:**"أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُ اَلْقُلُوبُ"** .

و على غرار الإعجاز القرآني كدلالة تحيي ذلك اليقين الذي يشمل حقيقة القرآن أنه كلام الله دون سواه ، فله من البينة ما تقيم عرين اليقين و هذا حاصل لما بلغ ذاك عندنا كمسألة فيها نتساءل ، ما تفسيرنا أن يكون هذا القرآن الكريم محلا لوحي تم على سيرة التنجيم ؟ ، أي نعم ، فقد أوحى الله تعالى القرآن الكريم إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بوسيط عليه السلام هو جبرائيل ، المَلك الذي فوض له المولى تعالى أداء مهمة تنزيل القرآن على الأرض ، و إيصاله لمحمد بن عبد الله القرشي عليه الصلاة و السلام ، وحصل ذلك . لكن حصوله هذا لم يكن من محل ما يتنزل دفعة واحدة إذ خبرنا في هذا أن القرآن تم إيحاءه لمحمد صلى الله عليه وسلم طيلة مدة مقدرة بثلاث وعشرين عاما، حيث جاء جبريل عليه السلام لمحمد عليه الصلاة و السلام بالقرآن الكريم متقطعا ، فكان كل جزء منه ينزل لغاية واقعة أصابت موقعها وقت بعثته صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت كل آية من القرآن الكريم لها معنى من حكمة الله وإثناء قضائه في كل حين من كل حدث، يعيش أحداثه محمد و آل محمد صلى الله عليه وسلم ، و صحبه رضوان الله عليهم ، و كذا قومه . و الحكمة من ذلك بليغة من الله و بلاغتها نجدها في أن سبب هذا التقطيع في إيحاء القرآن

الكريم على محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، [1]هو لأجل فقه قوم محمد و فهمم لهذه النصوص و البينات من الفرقان ، و تحصيل هداه و نواهيه و أوامره ، على نحو يجعل قوم محمد صلى الله عليه وسلم، لايملكون أدنى حجة أن لم يكن لهم متسع من الوقت لفهم القرآن ، أو إدراك ما يعنيه ، و ما ينصرف إليه من معان ، هي ما تربط الأداء لديهم بعبادة الله الواحد الأحد . مما يدل على أن القرآن وحيه بهكذا واقع إمضاء و لابد هو من الله سبحانه . و دلالة هذا التنجيم في القرآن نجد لها ذكر وقوع فيما استجدت به سيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم، من وقائع كان للقرآن الكريم قول الفصل فيها و قضاء الحكم عليها، فمن يتابع سيرة الرسول صلى الله عليه و سلم له أن يعيش سيرة القرآن كذلك ، كيف نزل ؟ و على أي أمور قد حل بالأرض مخاطبا كل الناس في خلال ما خاطب به نبيه صلى الله عليه و سلم .

و علمنا في القرآن أنه جاء بلغة عربية[2]، إذ بهذا المأخذ قال المولى تعالى من سورة يوسف : **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِياًّ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .** فالقرآن الكريم درب من الكلام المتربع على منهج لغة تحاكي الواقع و تزجر الشر و تمجد الخير ، ببيان لم يكن غريبا على قوم محمد صلى الله عليه وسلم كونه بيان ذو لسان عربي حيث قال المولى تعالى:**"وَمَا أَرسَلنَا مِن رُّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَينَ لَهُم فَيُضِلّ اللَّهُ مَن يَّشَاءُ وَ يّهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ".** سورة إبراهيم الآية 4 . و لما جاءعربيا فالحكمة كل الحكمة هي من الله تم تحقيق المراد منها ، بجلاء ما نبرره لما القرآن عربي بلغته ، التي مهما كانت فهي أخبار و كل ما يشكل ريعه اللغوي فقد

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 31،32

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة26 ، 30

كان بمعاني عربية . لنفهم من جراء ما سلف بعدما نجيب ، بعد ما نسأل ، لكي يفهم قوم محمد صلى الله عليه و سلم ما يمتنه هذا القرآن من أحكام ، و لا يجدوا شيئا من الحجة التي تنفي فهمهم و فقههم له ، و هذه صورة و حكمة ترشدنا أن كل قول بهذا القرآن الكريم ما هو غير كلام لا يمكن إعارة معانيه إلى الذي عنى به و هو الله تعالى .

و إن كانت اللغة العربية في ذاك الوقت قاصرة على قوم محمد صلى الله عليه و سلم كونهم عرب ، فلا نسلم أن القرآن الكريم هذا موجه لهم فحسب دونهم أقوام أخرى ، لا و هذا لأن القرآن بأحكامه و ما شغلته من معان لم يخاطب بها العرب بل خاطب الناس أجمعين ، فلا يكاد يخلو القرآن عن أبعاد كل آية منه أن يوجه مضامين أوامره و نواهيه لكل الناس ، مما يعني أنه موجه لكافتهم ، و هو بهذا يعنيهم كلهم دون تمييز . و لما نقول ذلك لأننا نوفي لأنفسنا حق المعنى من وصف كافة الناس أنهم ناس ذلك الزمن الذي عاش به رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و ناس غير ذلك الزمن و هو الوقت الذي يترتب جزافا بعد زمن رسولنا الكريم صلى الله عليه و سلم إلى يومنا هذا . و لما نقول نفرض أن القرآن هو كلام رباني موجه لكافة الناس فهذا يعني أنه غير قاصر على المنطقة التي يتواجد بها العرب سابقا أو حاليا ، فهو موجه للناس في أي موقع كانوا من على الأرض ، حيث قال الله تعالى : **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلْنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون .** الآية 28 سورة سبأ . مما يعني أن هذا القرآن بالفعل هو كلام رب نعلم ببينة كل المواقف التي أتيحت بقدر هذا الموضوع أنه رب كل شيء ، و الإله الذي يستحق العبادة من مخلوقاته دون سواه .

أما قولنا عن القرآن الكريم أنه كلام تم انتقاله إلينا متواترا[1]، فهذا يعني أنه وصل إلى مسامعنا و باحات إدراكنا مذ أكثر من 14 قرنا دون أن يمسه تحريف أو تزييف أو تبديل أو تغير ، بحال اتفاق الناس على ذلك أو اختلافهم بذات الأمر ، و بينة هذا هو ذلك الزمن الذي يحي بين قوسي عتاقته ، ذلك الوقت الذي اصطفى فيه المولى تعالى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشي ، رسولا و نبيا للناس كافة صلى الله عليه و سلم ، أين أضحى هذا القرآن الكريم بالنسبة له الحجة التي بها يثبت وجود الله ، و ضرورة عبادته وحده لا شريك له ، فلما كان يتلوه على صحابته و على آله صلى الله عليه و سلم في وضع من السر أو في حال من الجهر ، كان صحبه رضوان الله عليهم و من تبعه من الناس بذلك الحين من ذاك ، إما يكتبه لنفسه و لغيره ، و إما يحفظه عن ظهر قلب و يعمل به عبادة و صلاة و تجارة ....و سائر الأعمال الأخرى ، حيث كانوا على غرار كل ذلك يتدبرون أمره وتعبيره و عباراته و ألفاظه و مقاصده و مشتملاته من الأحكام ، بل و يفسرون تفاصيله إلى ما شاء الله من ذلك عملا متقبلا منهم بإذن الله ، مما يسطر هذا التزامهم بأوامره و نواهيه ، و هذا أناء زمن مقدر بثلاث و عشرين عاما و الوحي على مسافته تلك يهطل بين يدي جبريل عليه السلام هذا ، رحمة من الله تعالى للعالمين . و قبل وفاة الرسول الله عليه و سلم و بالتحديد عام حجة الوداع و في خطبة عرفة ذلك الحج تلى عليه الصلاة و السلام خواتم القرآن الكريم وحيا يتنزل عليه فكان آخر آيات هذا الكتاب الجليل بما أقره الله تعالى قائلا:"**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُم**

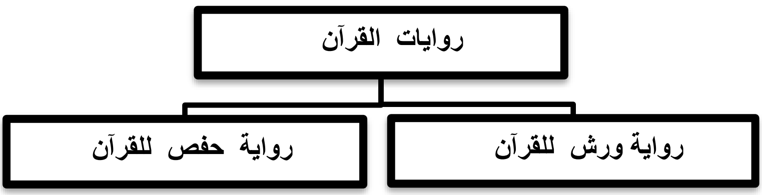
[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة27 ،37،38

نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُم الإِسْلاَمَ دِينًا". الآية 3 سورة المائدة.[1] فلما توفي الرسول وثبتت أن وفاته المنية صلى الله عليه وسلم ، خلفه أبي بكر الصديق كخليفة للمسلمين ، فكان من المسؤوليات التي تحمل عبء عمله في زخم وظيفته التي تم تويكلها إليه ، ألا وهي إمارة المسلمين بعد الرسول صلى الله عليه و سلم ، و هي المحافظة على كتاب الله تعالى و الذي نعيه أنه الفرقان لاغير ، فأقدم رضي الله عنه بمحفل وصفه خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم مع الصحابي زيد بن ثابت ، بإعادة ترتيب سور القرآن و توثيقها في مجلد واحد و الذي حافظ عليه هو الآخر فهما و عملا ، لما حكم بأحكامه و انقاد آمرا على سيرتها المسلمين بما هو مصرح من ذكر به ، إلى أن وافته المنية . ليخلفه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، الذي ما عمل إلا ما عمل عليه خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم في المحافظة على القرآن كون ذاك من مسؤوليات سلطان المسلمين برأيه و رأي الحق في ذلك ، فحكم بأحكامه ، و قلد أمور الدين و الدنيا بأساسه معتمدا على ذات النسخة التي وثقها أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، فما كان لعمر بن الخطاب إلا أن يودع تلك النسخة من القرآن الكريم لدى بنته زوجة الرسول الكريم محمد صلى الله عليه و سلم حفصة . و لما توفي رضي الله عنه خلفه في ولاية أمر المسلمين ذو النورين عثمان بن عفان الذي قام و بتعاون مع الصحابي زيد بن ثابت مرة أخرى ، أن أخذ النسخة المودعة لدى حفصة بنت عمر بن الخطاب ، ليوثق عليها نسخا أخرى تكفي عموم المسلمين ، و تكفيهم عناء بلوغ مرداهم من القرآن الكريم ، بنظرية من عثمان بن عفان يولي فيها علمه أن هذا نشر للإسلام و شريعة الله تعالى بين الناس

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 37، 38

، الذين توافدوا على دار الإسلام من كل فج عميق بهذه الأرض ملبين ان لا إله إلا الله ، محمد رسول الله .

و هذا ما جعل كتاب الله يحفظ إلى يومنا هذا لأسباب و عوامل أخرى ، ساهمت بأشكال عدة في صنع كل ما يلزم ليحفظه بمشيئة الله طبعا ، فقد حافظ عليه التابعون من أئمة و علماء و رجال سلطة في ديار الإسلام ، من خلفاء و ملوك و أتباع التابعين عبر كل دول الإسلام التي عرفت من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية إلى غاية الدولة العثمانية و مازال هذا الكتاب بفصاحته تلك و بلاغته المأثورة عن الله تعالى ، هدى و رحمة للعالمين ، متداولا دون أن يمسه ولو بإنش من حرف بتحريف أو تزييف ، إذ قال في هذا الغرض سبحانه:"**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر وَ إِنَّا لَـهُ لَحَافِظُونَ".** سورة الحجر الآية 9 . غير أن القرآن وكما شهدنا فيه حاله أنه نصوص دونها من التحريف شيء قد يذكر إلا أنه تم بعدة روايات كلها اتفقت على تلك النصوص أنها أثر عن الرسول صلى الله عليه و سلم عن جبريل عليه السلام ، عن الله تعالى و تبارك ، فلا تجد رواية تخالف الرواية التي سبقتها أو الرواية التي قد تلحقها ، و هذا ما يثبت أنه كلام الله تعالى المتواتر نقلا عن ما وصل إلى مسامع رسولنا محمد صلى الله عليه و سلم مذ أكثر من 14 قرنا ، حيث من أشهر هذه الروايات روايتين هما :



الشكل 1 . 3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 1 روبات و أسانيد تلاوة القرآن

حيث أن قصدنا من الرواية هو القراءة التي تم بها القرآن على مسامع الناس من وقت رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى يومنا هذا . فأما رواية ورش[1]، فهي رواية أبي سعيد عثمان بن سعيــد المصري الملقب بورش المتوفى بمصر عام 197 للهجرة ، و ذلك عن قراءة نافع بن عبد الرحمان بن أبي نعيم المدني المتوفى بالمدينة سنة 169 للهجرة عن عبد الرحمان بن هرمز الأعرج و شيبة بن ناصح القاضي ومسلم بن جندب الهذلي مولاهم و يزيد بن رومان و أبي جعفر يزيد بن القعقاع القارئ ، عن أبي هريرة و ابن عباس و عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة ، عن أُبَيِّ بــن كعب ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، عن الملك جبرائيل عليه السلام ، عن الله تعالى .

أما القراءة الثانية فهي رواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي[2]، وذلك عن قراءة عاصم بن أبي النَّجُود الكوفي التابعي ، عن أبي عبد الرحمان عبد الله بن حبيب السُّلَمِى ، عن عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت و أُبَيِّ بن كعب ، عن النبي صلى الله عليه و سلم عن المَلَكِ جبرائيل عليه السلام ، عن الله تعالى. مما يجعلنا هذا على قمة نتيجة لا نصنع منها الفرض ، و إنما نقيم منازل اليقين أن هذا القرآن الكريم ، هو كلام الله تعالى بلا ريب قد يعتري قضيته شكا أو ابتذلا في نفيه ، أو نفي بعضه عن أنه ذو أصل أصيل من الله تعالى و تبارك ، لذا نعده وعلى بركة الله المصدر الأول للتشريع الإسلامي.

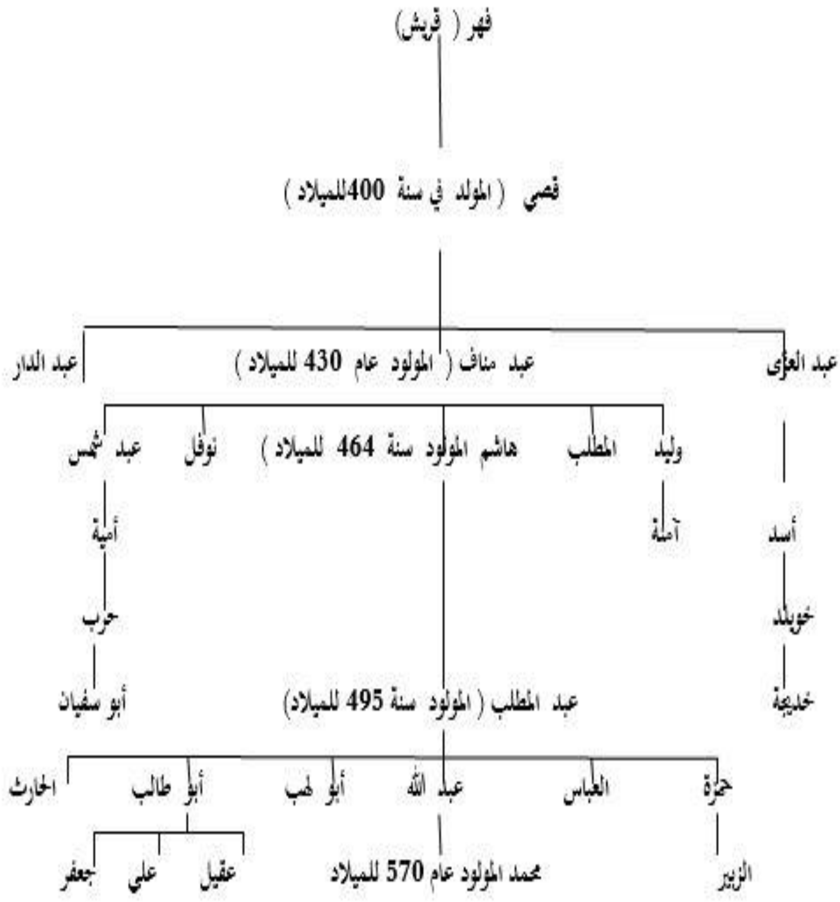
3 . 1 .1 . 2 . 1 . 2 السنة النبوية : و إننا من هذا التأويل الذي نوفيه بقدره أنه مصدر للتشريع ، بأن نخط له عنوانا أنه السنة النبوية ،

---

[1] كتاب القرآن الكريم برواية ورش

[2] كتاب القرآن الكريم برواية حفص

فما نريد له معنا من ذلك غير أنه سنة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن قريش (فهر) ، على الشكل التالي :

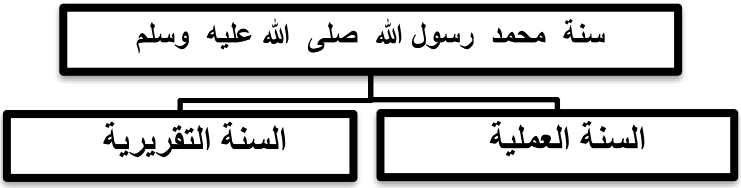


محمد هذا عليه الصلاة و السلام ، الذي ولد بأرض الحجار من شبه الجزيرة العربية سنة 570 للميلاد المعروف بعام الفيل ، و الذي عاش بهذه الأرض من الجزيرة العربية و بالتحديد في أم القرى في

صحراء الحجاز، بأنها و وفق علمنا هي مكة أو بكة . كونه ذا الشخص الذي نحيط علما بنسبه أننا على دراية به كما درى به قومه من قريش و مكة عموما ، بصلاح خلقه ، و صدق قوله وفعله ، و رفعة أمانته . فهكذا عرفت قريش محمد قبل بعثته نبيا و رسولا لكافة الناس، بشيرا بالحق و نذيرا به ، فما كان له في ذلك الحين من معطى يزيد الأمر فيه تأكيدا أنه مبعوث الله للناس ، إلا لما كان له من آيات بينات تلاها على قومه ، عساهم يهتدوا لما أعلمه به الله بطريق جبريل عليه السلام ، فما كان له أن يفصح عما لقاه من يقين من رب العالمين ، حتى جاءه الوقت الأنسب ، أين بادر في جهر دعوته لتوحيد الله و عبادته كما هو المراد به من عبادة ، أن لا إله سواه و أن محمدا عبده و رسوله[1] و أثناء تبليغ رسالته هذه أي محمد صلى الله عليه سلم ، كان يعلم تابعيه الدين و يثقفهم في أمور الدنيا و الإسلام في حيثياتها ، و يفقه الناس عبادة الله على أحسن وجه يبتغى فيه من العبادة ، التي سطرها أن تكون لإله واحد هو رب الناس جميعا و رب كل شيء سبحانه ، كان يفسر ما جاء به من قرآن ، و كان يؤدي عبادته أمام الناس ، فقال ، و فعل، و أدى ، و و عظ ، و أرشد و ألزم ، و أكره ، و أباح ، و حرم ..... إلى غير ذلك . ما أمكننا الحال و المقام أن نختزل له من المعنى ، أنه أدى أمانته كرسول لله للناس بشيرا و نذيرا ، فشكل في دابر ذلك من جل ما أقر و قال و فعل ، سيرة أضحت تبين للناس سبل عبادة الله و صورها بمختلف الأبعاد الممكن تكليف الناس بها ، بالقادر و غير القادر ، فإن لكل ذاك حكمة منتظمة حسبها وفطرة الإنسان و الله مناسبة . و سرعان ما تحولت سيرته أداءً انطوى على تدبير و سلوك مفصل بين قول و فعل و كذا تقرير ، ليغدو

[1]كتاب السيرة النبوية (دروس وعبر) . تأليف الدكتور مصطفى السباعي. الصفحة48،35

الأمر من ذلك إلى سنة نتقلد أداءها جيلا وراء جيل ، و نتغنى بحميد ما فيها فكلها أخلاق و سائرها أداء الإنسان كيف يجب أن يكون على وقع كل أداء ، يحدث تلك الثورة النفسية والبدينة عنده أنه عابد لله ، فكل ذلك هو ما نعيه بالقول أنه السنة النبوية أي سنة المصطفى محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، التي يمكننا حيال واقع كهذا فيما تجلت لنا كل المعطيات التي لم تتهاوى من معنى السنة النبوية بأكثر من أنها:**كل ما قاله و فعله الرسول صلى الله عليه و سلم و أقره مذ بعثته إلى غاية مماته**[1]. فبهذا التعريف المستأنف لمعاني السنة النبوية نسجل عنه أنه قاب قوسي أداء الإنسان ، لما كان هذا الأخيرتجريد من تفكير و سلوك طالما أن السلوك ذاته منطق من القول و الفعل البشري ، فما كانت سنة رسول الله صلى غير أدائه ، دون نفي ما أقر من ما أقبل عليه الناس من عمل ، و هذا في بُؤرة تلك الفترة الزمنية المقيدة بين حدي زمن بعثة محمد رسولا و نبيا للناس ، إلى ساعة وفاته صلى الله عليه وسلم ، و بهذه الصيغة ، كحديث هي عن مغزى السنة النوبية نجدها تتنوع إلى نوعين هما :

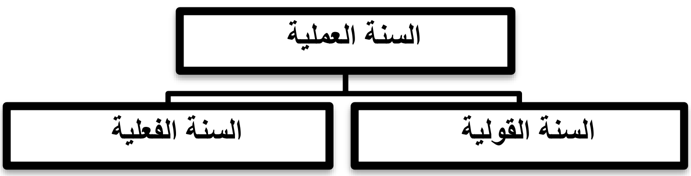


الشكل 1 . 3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 2 أنواع السنة النبوية

أما بخصوص السنة العملية فهي سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في عمله المتمثل لدينا بطائل التشريع أنه الأداء الإنساني ، و لما كان

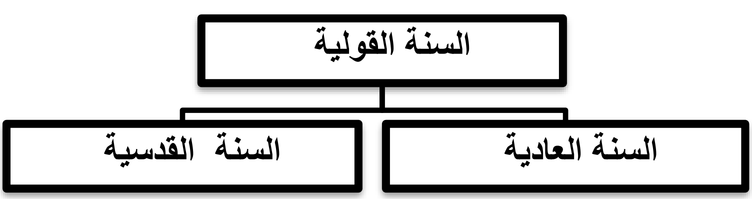
1تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف.المرجع السابق.الصفحة40

الأداء تفكير و سلوك ، و السلوك منه قول و فعل ، فإن عمل الرسول صلى الله عليه وسلم نكتفي به عند حدود القول و الفعل ، حسبنا عندهما فقط لأن تفكيره قد جد حاله محلا لترجمة تظهر في بنية أقواله و أفعاله صلى الله عليه وسلم ، إذ بهذا التقدير نجد السنة العملية تنقسم إلى نوعين هما :



الشكل 2 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 2 أنواع السنة النبوية العملية

إذ السنة القولية بهذا المأخذ ما هي غير ما يمكن حصر تفاصيله عن ما قال به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال ، مذ بعثته نبيا ورسولا لكافة الناس إلى غاية مماته عدا القرآن ، و أمكننا بهذا الواقع حيال السنة النوبية و القولية للرسول صلى الله عليه و سلم[1]، أن نسطر وضعها على نوعين هما :



الشكل 3 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 2 أنواع السنة النبوية القولية

فالحال في السنة العادية مقتضاه أنها سنة قولية تمثل ما قاله رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ، بأي واقع أو حادث اقتضى له أن يحكم عليه بما له من رابطة ربانية حيال تقييد الأمر بشريعة الله حكما وقضاء ، غير

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 40

أن ما حكم به كان من اجتهاده وفق ما علمه الله ، و هذا ما نجده يمثل معظم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: **بني الإسلام على خمس..**،وحديث: **لا ضرر ولا ضرار.**بينما السنة القدسية فهي تلك الأقوال التي نجد لها أصل من رسول الله صلى الله و سلم لدى الناس، غير أنه مايعزنا تمييزًا بها عن العادي من سنة القول لدى رسولنا محمد عليه الصلاة و السلام ، أنها ليست من اجتهاده صلى الله عليه وسلم و إنما قوله بها كما الوحي ، إذ يقولها بما أوحى الله له ، فحالها شبيه بالقرآن إلا أنها ليست قرآنا و إنما تشريع رباني المصدر تم بلسان رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فما أقواله من هذا نطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى و هي كثيرة لكن لا تضاهي السنة القولية العادية كثرة و عددا .

أما الحال بالنسبة للسنة الفعلية [1]، فهي كل فعل أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته بغية تحقيق العبادة من جهة ، و بغية تعليم الناس دينهم و تثقيفهم فيه كحال إقامته الصلاة و أداء مناسك الحج و العمرة ، و مختلف المعاملات العملية التي يقبل عليها أي إنسان ، فكلها على بعضها عمل الذي هو من قبيل ما نعتده بالنسبة لنا سنة من أثر سننه الحميدة ، التي أقام بها أبعاد حياته عابدا لله ، و لنا مثال من هذا المقام ما ثبت عن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في صفة غسل النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالت :**كان الرسول صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة ، يبدأ فيغسل يديه ثم يفرغ بيمينه على شماله ،فيغسل فرجه ثم يتوضأ وضوءه للصلاة ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه في أصول الشعر ،حتى إذا رأى أن قد استبرأ ، حفن على رأسه ثلاث حفنات ثم أفاض على سائرجسده**

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 40

،**ثم غسل رجليه**.رواه مسلم[1].و كقولها بما ثبت عنها في رواية للإمام مالك بن انس عن هشام بن عروة عن أبيه ، عن عائشة أم المؤمنين : **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذ اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه ، ثم توضأ كما يتوضأ للصلاة ، ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ،ثم يصب على رأسه ثلاث حفنات بيديه ، ثم يفيض الماء على جلده كله** .حديث صحيح و متفق عليه من الموطأ[2].

أما فيما يتعلق بالسنة التقريرية[3] فهي كل ما أقر به رسول الله صلى الله عليه و سلم من عمل كان لصاحبي أو أحد ما من قومه ، أقامه قولا أو فعلا ، إذ يعني كل أداء صدر من متن قول أن فعل أحد الصحابة ، أو أي شخص من الناس الذين عاشوا مع رسول الله صلى الله عليه و سلم أناء واقع أو حادث ما ، فصادف هذا موافقة من رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذاك الأداء بالسكوت أو الإثناء على من قام به ، كالحال الواقع بالصحابيين الذين خراجـا و أدركتهما صلاة الظهر ، و لم يجدا ماءً فتيمما و صليا ثم وجدا ماءً ، أحدهما أعاد صلاته والآخر لم يعدها ، فلما قصا أمرهما على رسول الله صلى الله عليه و سلم أقر كلا منهما على ما فعل ، فقال للذي لم يعـد: **أصبت السنة و أجزأتك صلاتك** ،وقال للذي أعاد : **لك الأجر مرتين**.

إلا أن مصابنا فيما سلف بما أقدمنا تأبين واقعيته عن سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ،أنها أقواله و أفعاله و تقريرا ته الموقعة على أدائه و أداء غيره أناء بعثته نبيا وسولا لا يكفي لوما نقيم لكل ذاك قائمًا من الدلالة الشرعية ، التي بها نتوخى تلك الضرورة ذات الوصف

1صحيح مسلم . كتاب الحيض

2موطأ الإمام مالك بن انس . كتاب الطهارة . باب العمل في الغسل من الجنابة

3 تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 40

منها أنها الدافع الحتمي للجوء لما حدث أن كان أثرا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، إبان بعثته عليه الصلاة و السلام ، مما صنع ما نوفيه قولا عنه أنها سنته عليه الصلاة و السلام ، و إلا لِما نكيف هذا على اعتبارات عدة تجعلنا نرى منها منارة الصراط الذي به لن نجد ضالة تحيدنا عن تلك الفكرة ، التي ننوه بها تشريعا شرعيا ، أنه في حالة غياب النص القرآني عن الواقع أو الحدث الطالب للتنظيم وفق ما يستقر عليه التشريع فإنه من الضرورة حيال ذاك الواقع اللجوء إلى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم كمصدر ثاني للتشريع الإسلامي ؟ و هذا لاعتبار أول يقتضي قول الله تعالى : **وَ مَا آتَاكُمُ اَلْرَسُولُ فَخُذُوهْ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** الحشر : 7 ،بحيث هناك آيات قرآنية عديدة تبين أن الله تعالى حث على وجوب إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته الحميدة .

أما الإعتبار الثاني فيمثله ذاك الإجماع الذي كابده صاحبة رسول الله صلى الله عليه و سلم في حياته أولا[1]، أين كانوا يعملون و يجتهدون على طاعة نبيهم الذي ما عرفناه غير نبينا محمدعليه الصلاة و السلام ، أين أضحت عندهم أقواله و أفعاله عليه الصلاة السلام لا تفترق و نصوص القرآن ، فما جاءهم من أحكام القرآن الكريم كانوا يعملون عليه بالقدر الذي يطبقون به أحكام سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و نفس الأمر حصل لما ساقوا أقوالهم و أفعالهم على سنة محمد عليه الصلاة و السلام حتى بعد وفاته ، فامتثلوا لسنته و كأنه عليه الصلاة و السلام معهم حيا .

1 تأليف الأستاذعبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 42

أما الإعتبار الثالث[1]الذي به نؤكد على أن السنة ثاني مصادر التشريع لدى المسلمين هو تلكم العلاقة التي أضحت مشهودة هي بين القرآن الكريم و السنة النبوية ،التي لن نروع الحال ابتذالا لما قد نرى فيه ظرفا على ثلاث وجوه، فالأول منها بارز خصاله في حالة إثبات النص القرآني بالنص السني ، و الثاني منها نرى فيه تفسير السنة النبوية لكل ما هو مجمل و عام و شامل في القرآن ، أما الثالث منها فيمكننا تخليصه أنه مسعى رسول الله صلى الله عليه و سلم ، لسد كل فراغ تركه القرآن الكريم للإجتهاد عند الناس ، و هذا ما نجد له باع قول أقام تفاصيله العالم الإسلامي الإمام الشافعي في رسالته الأصولية قائلا : **لم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي صلى الله عليه و سلم من ثلاثة وجوه ، أحدها : ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فسن رسول مثل ما نص الـكتاب ، و الآخر : ما أنزل الله عـز وجل فيه جملة فبين عن الله معنى ما أراد و الوجه الثالث : ما سن رسول الله مما ليس فيه نص الكتاب[2].**

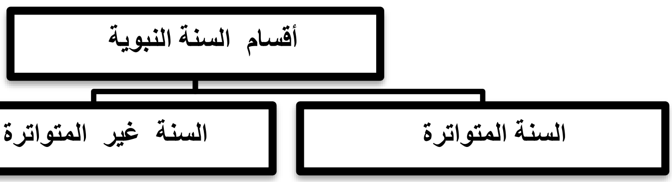
أما الاعتبار الرابع فنجده عند قصدنا كيف نعتد من السنة النبوية مصدرا للتشريع على غرار الظروف السابقة بما اتخذته من هيئة دلالة على ذلك ، ليس لأنه غير كاف بل لكونه يحتاج إلى أمر يؤكد نظرية أن السنة النبوية مصدر للتشريع بعناية من جوانب أخرى ، قد نجد لها سبيل لهذا الغرض تجعلنا و إياه نختم و بالبينة القاضية أن السنة حيز للتشريع لا مناص ، ولا حيلولة قد نرزق و إياها أن لا تكون السنة النبوية ما نصدر منه الأحكام الشرعية برتبة تلي القرآن الكريم بين كل المصادر التشريعية الإسلامية المتوفرة ، ليكون نص الجواب

---

[1]تأليف الأستاذعبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 42، 43

[2] الإمام محمد بن ادريس الشافعي . تحقيق أحمد محمد شاكر المرجع السابق 93،92

بهكذا حال من السؤال حيال ذلك ، هو بالنظر إلى بنيتها التي عادة ما نشهد أنها سند و متن ، أي نعم ، فالسند هو الصيغة التي ننقل بها خبر السنة من ما احتوته موضوعا ، بينما المتن هو موضوع السنة و عرضها و هو ما نجيز حمله لغة أنه رواية السنة النبوية الذي و على رِسْل واقعه نقسمها إلى قسمين هما[1] :



الشكل 4 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 2 أقسام السنة النبوية

حيث لنا شأن القول عن السنة النبوية في أنها متواترة إذا ثبت اتفاق رواتها على رواية متنها ما دونه اختلاف في ذلك بينهم[2]، حيث نؤسس برأينا عن السنة أنها متواترة حيثما تم نقلها عن جـمع يكون من الصحابة بلغ حد التواتر ، و ثم نقلها عنهم جمع بلغ حدالتواتر ، ثم نقلها عنهم جمع بلغ حد التواتر ، و هكذا إلى أن وصلت إلينا .

و كل هذا إن تعلق بالسنة النوبية على وصفها متواترة ، فإن السنة إذ حق القول فيها أنها على نقيض ذلك من التواتر طبعا ستكون على ذكر وصفين منها هما:



[3] الشكل 5 . 3 . 1 . 1. 2 . 1 . 2 أقسام السنة النبوية غير المتواترة

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 45

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 45

[3] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 45،46،47

حيث تعتبر السنة غير المتواترة ، هي تلكم السنة النبوية التي تم نقلها بطريق رواتها ، و هي تعيش اختلافًا واضحًا و جليًا و نسبيًا في متنها بين كل راوٍ منهم ، ما جعلها تفقد تواترها نوعا ما ، إذ في حالة ما كانت هذه الأخيرة قصدا عن السنة النبوية قد تم نقلها عن جمع من الصحابة اثنين فما فوق لم يبلغ حد التواتر ، بمعنى أن هذا الجمع كانت روايتهم للسنة غير متطابقة ولكنها على قدر من الصحة فهي صحيحة ، ثم رواها عنهم جمع بلغ حد التواتر ، ثم جمع مثله ، و هكذا حتى وصلت إلينا فتلك هي السنة المشهورة . بينما لو حدث ذات الاختلاف المنوه به حدثا بين رواة السنة فحصل عن ذلك تباينًا في موضوعها فهي غير متواترة ، إلا أنه تم نقلها عن جمع من الصحابة لم يبلغ حد التواتر ، ثم نقلها عنهم جمع آخر لم يبلغ حد التواتر ، و جمع آخر لم يبلغ حد التواتر إلى أن وصلت إلينا ،عدت بذلك سنة أحاد .

و كل هذا بسطر نشق به عيارحديثنا عهدا عن تواتر السنة النبوية من عدمه ، هو بخصوص السنة الصحيحة التي حدثنا بها عدد من الفقهاء و علماء الحديث ، الذين جعلوا من موضع صحة الأحاديث النبوية وخطئها و قوتها و ضعفها ملاذاعلميا صنع بذلك صحيح السنة النبوية لدى المسلمين فمن أبرز المؤلفات التي اعتنت بالسنة النبوية من حيث صحتها موضوعا و مضمونا نجد أربع كتب تحملت عبء ذلك في مقدمتها كتاب صحيح البخاري للإمام البخاري ، و صحيح مسلم للإمام مسلم ، والموطأ للإمام مالك بن أنس، و المسند للإمام احمد بن حنبل ، و لهذا سننال من هذا مقالا فيهم و في من جعل من السنة النبوية إلهاما علميا شرعيا ، فنذكرهم في ما يلي :

فالإمام البخاري هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري المولود عام 810 للميلاد بمنطقة بخارى المتواجدة حاليا بدولة أوزبكستان و توفي عام 870 للميلاد بقرية خَرْتنَكْ ، و هي إحدى القرى المتواجدة بمنطقة سمرقند . و هو معروف بلقب حبر الإسلام نظرا لما أقدم على حفظه[1]، فهو الحافظ لحديث رسول الله صلى الله عيه و سلم ، حيث لم ينفك حفظه لحديثه صلى الله عليه وسيلم حتى سارع باحثا عن صحيحه و الشارد منه عن طبيعته النبوية ، ليبني بذلك صرحا علميا صرح به أنه صحيح السنة النبوية في مجلد عرف بصحيح البخاري ، و هذا بعدما أقدم على زيارة خرسان و العراق و مصر و الشام ، أين جمع الحديث النبوي عن ما يزيد عن 1000 إمام وشيخ في الفقه و الحديث ، فجمع الآلاف من هذه الأحاديث ، ثم جرد الصحيح منها عن المتوفر فيها بالغلط و الضعيف ، فصرف في كلفة ما اكتسب بذلك حوالي : 7562 حديثا كلها أحاديث صحيحة شكلت صحيح السنة النبوية عن محمد رسول الله صلى عليه وسلم .

الإمام مسلم و هو مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المولود عام 820للميلاد ، بمنطقة نيسابور المتواجدة حاليا بدولة إيران ، و توفي عام 875 للميلاد بمنطقة نيسابور و الذي رحل إلى الحجاز و ثم مصر و الشام و العراق بحثا عن فقه السنة النبوية و الشريعة الإسلامية[2]، أين حظي بأحاديث عديدة جرد صحيحها عن وزر الخاطئ منها و حفظها في مجلد سمي باسمه صحيح مسلم ، حيث عدد فيه من

[1]تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . المرجع السابق . الصفحة 11
[2]تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . المرجع السابق . الصفحة 12

ما صحت به السنة النبوية حوالي 3033 حديثا اين أضحى صرحه العلمي هذا مصدر صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الإمام مالك بن أنس وهو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي نسبة إلى ذي أصبح من حمير المدني نسبة إلى المدنية المنورة[1]، وهو على غرار هويته ونسبه له نسب في العلم ذا شأن ليس بالمتواضع، و ليس بما لا يتعدى العادي ، فهو إمام من أئمة المسلمين ،حيث يكفيه مقال قيل فيه إبان حياته بمدينة رسول الله صلى الله عليه و سلم: لا يفتى و مالك بالمدينة. ليس لغير سبب إلا لأن مالك مع الأئمة من زمنه إلى يومنا هذا كبيرهم، وفحلهم يقينا بعلم الله تعالى.وعلى الرغم ماقدم للإسلام و المسلمين إلا أنه لم يتهوان على إقامة سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم بالصحيح الثابت عنه عليه الصلاة و السلام ، فاجتهد مالك لذلك أن أعد عدة السنة فيجمع من الأحاديث بكتاب سماه الموطأ ، حيث جمع فيه كما هو ثابت في كثير من آراء الفقهاء حوالي1720 حديثا منها المسند بحوالي600 حديثا ، و المرسل بحوالي 222 حديثا ، و الموقوف بحوالي 613 حديثا ، و من قول التابعين بحوالي 285حديثا .

الإمام أحمد بن حنبل [2] وهو أحمد بن محمد بن حنبل المولود عام 164 هجري و المتوفى من عام 241 هجري ، و الذي كان بمذهبه الفقهي مالكا لشهرته فقيه ، غير أن فقهه تعدى صيته من ذاك أنه صاحب المسند أي كتاب المسند ، الذي جمع فيه ما صح عن سير الرسول صلى الله عليه و سلم قولا و فعلا ، فكان ما جمع به هو ما نعهده سنة لرسولنا الكريم عليه الصلاة و السلام ، أين قدرعدد الأحاديث التي جمعت بهذا

---

[1]كتاب موطأ . تأليف الإمام مالك بن انس . دارالبصائر . الجزائر . الصفحة 8،9،10، 11،12

[2]تأليف الدكتور شوقي أبوالخليل . المرجع السابق .الصفحة 13 .

المسند 40 ألف حديثا ، أين رتبها بهذا الكتاب على منهجية الإسناد ، حيث رتب الأحاديث حسب إسنادها . و الإسناد هو أصل الرواية و الخبر عن السنة النبوية ، فكان ترتيبه هذا ذو عهد من رواة السنة النبوية ، إذ يستقيم المسند بأحاديثه ترتيبا حسب أسماء الصحابة الذين كان لهم الأجر و الثواب في ما أسند إليهم من حديث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، أين جعل الإمام أحمد مرويات كل صحابي في موضع واحد ، فجعل منه صرحا علميا لا يمكننا التحدث عن سنة الرسول صلى الله عليه و سلم من دون توخي ما تضمنه لذات الغرض.

و على غرار أصول السنة النبوية الصحيحة عند هؤلاء الأربع من فقهاء الحديث و مشايخه ، نضيف لهم أربع علماء للحديث الذين لا تقل كتبهم رونقا علميا بما صنعوا من صحيح ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه قولا و فعلا ، وذلك كتحصيل حاصل لما اجتهدت عقولهم تتحرى صدق أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام ، فجمعت منهم على أربع كتب نذكرها كما نذكر سيرهم وإياها على التوالي :

الإمام أبو داود وهو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني المولود عام 817 للميلاد ، بمنطقة سجستان المتواجدة حاليا بدولة أفغانستان ، و توفي عام 889 للميلاد بمنطقة البصرة في العراق ، حيث على إثر هجرته من موطنه للعراق تعرض لعلم الحديث ، فنبغ فيه بدلالة أنه جمع و جرد من صحيح السنة النبوية حوالي 5232 حديثا ، جمعها و أفردها بمجلده المشهور بالسنن . فأضحى كتابه هذا و كتب أخرى هي له زاد للسنة النبوية وجودا و تذكرة للتشريع و الفقه[1].

---

[1]تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . المرجع السابق .الصفحة 13 .

الإمام الترمذي وهو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي البوغي الترمذي المولود عام 824 بمنطقة ترمذ المتواجدة حاليا بدولة أوزبكستان وتوفي عام 892 للميلاد بمنطقة ترمذ ، فلهذا الأخير باع في علم الحديث نظرا لما عرف عنه بقدرته المتعطشة للحفظ ، أين كان له بشرف ذاك الواقع المقدر له أن يحفظ سنة الرسول صلى الله عليه و سلم ، أين جمع 3956 حديثا ، كلها موزعة على عدد من الكتب من أبرزها كتابه الجامع الكبير المعروف بصحيح الترمذي ، و كتاب الشمائل النبوية ، وكتاب التاريخ ، و كتاب العلل في الحديث . و كلها بهذا عدت زادا هو الآخر من زاد سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم بما سطره الصحيح منها[1].

الإمام النَّسائي[2] و هو أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار المولود عام 830 للميلاد بمنطقة نَسا المتواجدة حاليا بدولة تركمانستان و توفي في بيت المقدس بفلسطين من عام 915 للميلاد ، و الذي حفظ الحديث و تبحر في علمه أن صار ذا جلد به معهود له في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ،حيث جمع في رحلته العلمية التي قاضاها في مصر ثم بمنطقة الَّرملة في فلسطين حوالي5769 حديثا ، ثابتة بالصحة المقدرة لذلك عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ،أين بعث بها علما و آدابا في كتب عدة، كان من أبرزها كتابه السنن المعروفة بسنن النَّسائي ، و هما كتابان السنن الكبرى و السنن الصغرى و كتب أخرى هي : مسند علي ، و مسند مالك ، و كتاب الضعفاء والمتروكون في رجال الحديث ، وكلها على بعضها في هذا شكل صرح

[1]تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . المرجع نفسه . الصفحة 14 .
[2]تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . المرجع نفسه . الصفحة 15

السنة النبوية الصحيحة المأثورة عن المصطفى محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم .

الإمام بن ماجة وهو محمد بن يزيد الربعي القزويني المولود عام 824 للميلاد بمنطقة قزوين المتواجدة حاليا بدولة إيران [1]، و توفي من عام 887 للميلاد بمسقط رأسه في قزوين ، أين كان له قدر في تحصيل سنة الرسول صلى الله عليه و سلم دروسا و علما ، لما آثار على نفسه مرتحلا لغاية العلم في بلوغه إلى البصرة و بغداد بالعراق ، و الشام و كذا مصر ، فغدا بأثر ذاك جامعا لحديث رسول الله عليه الصلاة و السلام ، حيث كان نصيبه من ذلك حوالي 4341 حديث أين جردها عن كل الشوارد في كتابه سنن ابن ماجة الذي يعد حدثا من أصول السنة النبوية مصدرا وتقريرا، يُتعظُ منه الصحيح ما دونه الخاطئ والضعيف .

فكل هذه الكتب الثمانية هي ما نشرف على ترتيبه بمنطق السنة النبوية، بطائل أنها أصول السنة ذاتها المثبتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لنجد أنها المصدر الثاني للتشريع، ما جعل نظرية التواتر بها ،بمحفل غير منفي عن أحاديث رسول الله صلى الله عليه و سلم فحيث كانت السنة ثابتة صحيحة فلا يهم تواترها من عدمه، حيث كلها بأقسامها تلك تعد مصدر للسنة النبوية التي هي المصدر الثاني للتشريع، إذ بهذا المقام قال الأستاذ عبد الوهاب خلاف أستاذ علم أصول الفقه بكلية الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة بجمهورية مصر في كتابه علم أصول الفقه عن هذا الأمر قائلا: **أما من حيث الدلالة فان كل سنة من هذه الأقسام الثلاث قد تكون قطعية الدلالة إذا كان نصها لا يحتمل التأويل، أما**

1تأليف الدكتور شوقي أبوالخليل . المرجع السابق .الصفحة 16

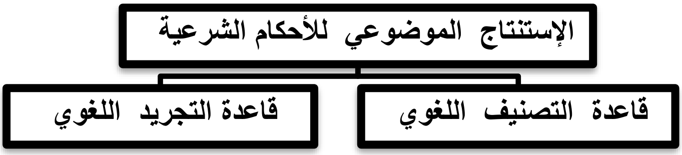
إذا كان نصه يحتمل التأويل فتكون بذلك ظنية الدلالة ولا يهم أكانت متواترة أم مشهورة أم آحاد[1].

3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 3 إستنتاج الأحكام الشرعية من المصادر الموضوعية للتشريع الإسلامي:

إن قولنا إستنتاج الأحكام الشرعية هو منطق مما لا حجة عليه تنفي أنه عملية إستخراج الحكم الشرعي من دليله التفصيلي المتمثل في النص الشرعي، بزاويتيه التي نعرف أنهما القرآن الكريم والسنة النبوية، غير أنه استنتاج موضوعي طالما فيه تعلقا بالنص الشرعي ليس له من الشكلية شيء ما يعززها به وجودا و ذكرا، لكونه جملة مفصلة من القواعد اللغوية التي و بها يتم استنباط الحكم الشرعي من أصله اللغوي، ليس لعلة ما إلا أنها تفيد بأن الإستنتاج الموضوعي يركز على مضمون النص لا على صيغته التي تمثل صورة واقعية عن بنده ، حيث يكون دور اللغة من ذلك كشف الحكم الشرعي منه ، إذ قال بهذا المولى تعالى في الآية 83 سورة النساء : **"وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلْرَّسُولِ وَ إِلَى أُوْلِي اَلأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلْذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهَمْ ..**"فالإستنباط المشار إليه بمنحى هذه الآية الكريمة هو ذاته الإستنتاج الذي نتوعده نحوا مصرفا لاستخراج الحكم الشرعي من دليله التفصيلي ، الذي ليس له مسعى آخر على هيئته سوى أنه نص شرعي من القرآن الكريم أو من السنة النبوية ، حيث لهذا الاستنتاج الموضوعي منهجية شرعية الاستعانة بها مسلك يروح به الإنسان ليحقق مآربه ، التي منها يتخذ الحكم الشرعي القانوني لمسألة ما أو لواقع به حاله ، فيجعل لأدائه من هذا سلوكا و فكرا ذا تنظيم مقيد بالحكم الشرعي ، الذي تم تصريفه بطريق ذات الاستنتاج الموضوعي

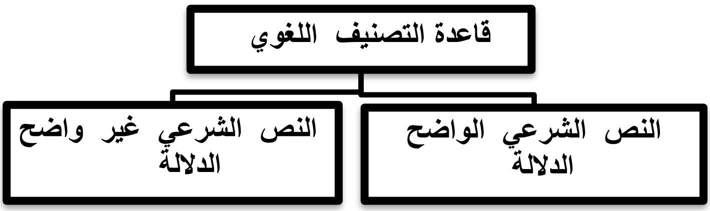
[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 47

ببينة أن لهذه المنهجية قاعدتين ، هما من اللغة وسيلتين ، فهما قاعدتان لغويتان كما يلي :



الشكل 1. 3. 1 .1. 2. 1. 3 صيغة الإستنتاج الموضوعي للأحكام الشرعية

فقاعدة التصنيف اللغوي من منهجية الإستنتاج الشرعي الموضوعي للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، هي قاعدة بها يتم تحديد النص الشرعي القرآني أو السني من حيث دلالته ، بأي واقع هي من حيث الوضوح ، أهي واضحة المعنى كفاية لنقول عنها واضحة الدلالة أم أنها كسوف من المعنى صنع بها واقعا أنها غير واضحة الدلالة ، إذ عملا بعمق هذه القاعدة و تقليدها على نصوص القرآن و السنة النبوية ، سيجعلنا نقسم هذه النصوص بشرعيتها التي نؤمن ،أنها على وصفين :

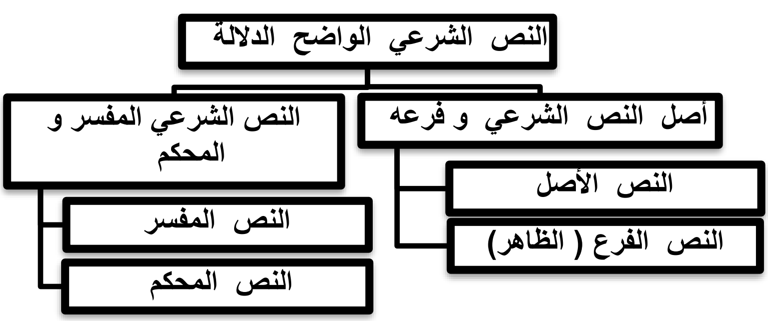


الشكل 2 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 3 مفهوم قاعدة التصنيف اللغوي

أما النص الشرعي الواضح الدلالة[1]، هو نص شرعي لا يسقم تعبيره اللغوي من أي خلل قد يؤدي لعدم فهمه ، بتعبير آخر فهو ذلك

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 187

النص الشرعي الذي يتم تحديد مفهومه دون التطرق لوسائل أخرى خارجة عنه ، لتنقل لقارئه ما يمكن صياغته مفهوما عنه ، فمتى كان حاصل تأويل ألفاظه لغة محصلا لمعناه ، ويجعلنا نحصل على مفهومه دون اللجوء لوسائل خارجة عن معناه و نصه ، لتأويل ذات المعنى منه ، إذ هكذا بمعناه واضح و جلي بنصه ، و ذاك بتقدير ما هو حاصل به نص واضح المعنى أي واضح الدلالة . و بهذا أمكننا اعتبار النص المفهوم لدينا بتأويل ليس له باع خارج النص ، أنه قابل فقط للتأويل الداخلي الذي نقضي أنه شرح باجتهادنا بالنص في معانيه بنصه ، الذي ينصرف في سياق تفسير لغوي فحسب ، دون اللجوء للتأويل الخارجي عنه ، إذ قصدنا من هذا الأخير هو التفسير التشريعي، أي شرح النص الذي إن كان لغويا قد يُقدّر الظرف ليكون التفسير بمعقله منه تشريعيًا ، إذ الحدث عن التفسير التشريعي هو شرح معنى النص شرحا تشريعيا من القرآن أو من السنة النبوية ، و بطائل واقع بهكذا حال ، ينقسم النص الشرعي الواضح الدلالة إلى أربعة أقسام كما يلي :



الشكل 3 . 3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 3 مفهوم النص الشرعي الواضح الدلالة

فأما النص الأصل[1] فالمعنى منه واحد لما نقول عنه أصل النص ، أي النص الشرعي له متن و متنه هذا مضمون فيه من المحتوى من قضية تهم الإنسان مخاطب بها ، إذ بها حكم شرعي ، كما قد تكون لتلك القضية منه رواية و واقع و حدث بها تم التشريع من خلالها بذلك الواقع ، و عليه فمحتوى النص الشرعي هو نصه الذي نعنيه كله و على بعضه ،لا نعنيه بجزء منه أو فرع عنه .

غيرأن النص الأصل هذا قد يكون بذاته متفرع و يقبل التجزئة ، حيث كل جزء منه سيمثل قضية تم الحكم فيها بحكم شرعي معين بذاته ، لذا عد هذا الجزء من نص النص ظاهره ، و ظاهر النص منه هو فرعه[2]، لأن النص الأصل سيكون على وزن ذاك أصله وأساسه ، و بتفصيل أكثر نعده حيزه و الظاهر منه له موقع جزئي فيه إذ لا يمثله كله . ولنا بهذا القدر سبيل مثال نحقق فيه معاني هذا التصنيف حيث النص هو الأصل و الظاهر منه أي فرعه عند قول الله تعالى :**.... وَ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا .** الآية رقم 275 سورة البقرة . فنص الآية هذه فيه أصل مسألة متعلقة بنفي مشابهة البيع بالربا ، فكان الحكم بها أن الربا أمر و البيع أمر آخر ،وهذا ما يمثله النص الكلي لهذا النص الشرعي ، بينما النص الظاهر منه فقضيته هو تحريم الربا و إباحة البيع ، فالنص حيز لهذا التحريم للربا و الإباحة للبيع ، و في نفس الوقت يمكننا اعتبار ذات التحريم الموقع شرعا على الربا بمقابل إباحة البيع نص محتوا فيه . إذ النص الأصل من الآية لا يتعلق بتحريم الربا و إباحة البيع بل بنفي مشابهة الربا بالبيع إذ قال المولى تعالى:**"الذِينَ يَأْكُلُون الرِّبَا لاَ يَقُومُون إلاَّ**

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق .الصفحة 189.

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف .المرجع نفسه .الصفحة 188

كَمَا يَقُومُ الذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَّسِ ذَلِكَ بِأَنَّهُم قَالُواإِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا .."حيث لما نجد أن النص مما يمكننا تقرير شأنه بين النصوص الشرعية أنه واضح الدلالة ، نشهد أن له نص هو الأصل كله من معناه ليكون لنا أن نبحث عما يعتريه من فروع و أجزاء هو لها حيز وهي منه قضايا متجزئة عنه ، حيث كل جزء منه عد ظاهره . و مضاف لهذا أن النص الأصل و فرعه أي الظاهر منه كلاهما يقبل التأويل اللغوي لا التشريعي و لهما قابلية النسخ من عدمه. كما يمكن و بإيعاز الظاهر من النصوص الشرعية و الأصلية التي تحوي هذا الظاهر أمكن اعتبار النص الظاهر هو النص الواضح و البيِّن غير أنه قابل للتأويل ، و هته القابلية للتأويل اللغوي قد تجعلنا نصادف أن له نص أصل هو بذاته المؤوِّل ، و عندها يكون النص الأصل هو النص الباطن ، حيث يكون هو النص المؤول لظاهره .كما في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : **توضؤوا من لحوم الإبل**[1]**.** فبترتيب قاعدة النص الظاهر نجد المعنى الشرعي بما أعلنه محمد رسول الله عليه الصلاة و السلام بحديثه هذا هو فرض وضوء الصلاة عند التعامل مع لحوم الإبل ،غير أن هذا قابل للتأويل أين سيكون ذلك بالتطرق لقصد هو لرسولنا الكريم بهذا الحديث ، فقضيته أنه أمر بتنظيف أعضائنا و أطرافنا من لحوم الإبل ، ما يأخذنا هذا و بمحمل الجد لا التشكيك أن هذا النص الأصل . و عليه فالظاهر قابل للتأويل ، أما النص الأصل فهو إما بسيرته محتوي للنص الظاهر فهو مؤول له أي النص الأصل يكون مؤولا للظاهر منه و نفسه قابل للتأويل . و عندها لا يمكن

[1]أخرجه ابن ماجه والإمام أحمد بن حنبل من حديث أسيد بن خضير مرفوعا.و هو صحيح بغير هذا اللفظ/ وأخرجه الطبراني في كتابه الكبير من حديث سلبك الغطفاني باللفظ المذكور .

صرف النص الظاهر عما سوله لنا خبرا و حكما إلا بدليل ، إذ ما من إمكان يبلغنا هذا الدليل إلا بطريق التأويل اللغوي[1].

أما النص المفسر [2]فلا يهم إن كان ظاهر النص أم أنه النص الأصيل منه ، إذ ذاك ليس دلالة على أنه مفسر و إنما الدلالة له من ذلك أنه نص احتوى ببنده ما هو مجمل و المجمل هو تعبير لغوي قد يكون عبارة أو لفظًا يحتاج إلى تفسير تشريعي ، إن تضمن النص تفسيرا تشريعيا عن ذات المنوه به مجملا عد النص مفسرا ، و ليس بالضرورة أن يكون النص المفسر هو نفسه النص المتضمن للتعبير اللغوي المجمل أو اللفظ المجمل ، فقد يكون النص الشرعي ذو المعنى منه مجمل يتطلب التفسير ، و قد فسره نص قرآني أو نص سني آخر لنعتبر بالنص الذي فسر أنه المفسِّر، و لنا بهذا المقام خير مثال عن ذاك أين نجده في قول الله تعالى:"**الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ، وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ " .**

فعبارة القارعة ما القارعة و ما أدراك ما القارعة ، هو نص إحتوى على تعبير مجمل كونه تعبير يتطلب التفسير و التفصيل و التحديد ، لتقرر نفس الآية بإذن الله تفسير هذا التعبير المجمل المحل منها ، بأنه يوم القيامة ، و هذا ما نوليه تفسيرا تشريعيا وهو النص المفسِّر.أو كما قال المولى تعالى:"**وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ".**الآية رقم 43 سورة البقرة ، كما نجد أيضا قول الله جلا وعلا في سورة آل عمران الآية 97 : "**وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ".** فمن خلال هذه الآيات الكريمة نجد أن الصلاة و

---

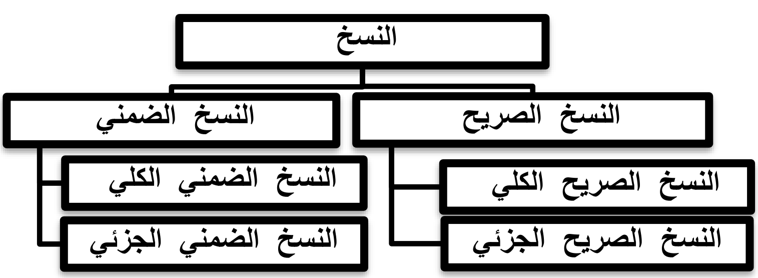
[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق .الصفحة 188،189، 190/ تأليف محمد بن صالح العثيمين. المرجع السابق . الصفحة 38،39، 40

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق .الصفحة 192،193،194 / تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 36 ،37

الزكاة والحج وغيرها جاءت ألفاظا مجملة لها معان شرعية ، لم تفصل بنفس صيغة الآية و بالتالي هي نصوص قرآنية غير مفسرة ، ولكن لها تفصيل شرعي مثله ما قام به رسول الله صلى الله عليه و سلم من تفسير لها ، أين حدد معانيها بأفعاله و أقواله ، فصلى و قال : **صلوا كما رأيتموني أصلي**. و حج و قال: **خذوا عني مناسككم .** فهذه الأحاديث النبويةعن الرسول صلى الله عليه و سلم ، هي تفسير تشريعي للنصوص القرآنية السالفة المتعلقة بالصلاة و الزكاة و الحج ، و بالتالي فنصوص الأحاديث تلك التي فصلت فيها بأثر من رسول الله عليه الصلاة والسلام، هي نصوص شرعية مفسرة و هذا لعل أن الفكرة ذات المحتوى عن النص القرآني أنه لا يفسر إلا من متنه فذاك غير وارد فقد يفسر من نص قرآني آخر ، و إذا كان النص الشرعي المفسر يقبل النسخ هو نص شرعي ظل بحاله مفسرا ، غير أنه في حالة من الاستثناء تقضي أن النص المفسر ذاته بحدث و لا حرج كان غير قابل للنسخ ، ليكون لنا تأويل الوضع بهكذا واقع أنه نص مفسر و لكنه من درجة المحكم ، إذ النص المحكم هو نفسه النص المفسر سوى أن النسخ ليس بمحل منه ، بمعنى أنه ذا بند لا يقبل النسخ فيعد بتحصيل ذلك محكما ، كقول الله تعالى:**"قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ".** و لما كان النسخ من حيث كونة محلا للنص الشرعي ، سيكون له أمد باعتبار يقضي فيه أنه المعيار الذي سنوكل له التمييز بين ما نعتبره بالنص أهو مفسر أم محكم ؟ إذ قولنا أن النص المفسر بحاله هو الذي يفسر النصوص التشريعية التي طرح بها التعبير اللغوي مجملا سواء كان لفظا أو عبارة إلا أنه يقبل النسخ . ففي حالة ما إذا كان هذا النص الذي نعيره لقبا أنه مفسرٌ غير قابل للنسخ عد نصا محكما رغم بقاء وصفه بذاته أنه

مفسِّر[1]، و حتى نعتد بهذا المعيار أي النسخ ، كدافع لتحديد النص أهو مفسر أم محكم ؟ ، علينا تحديد الماهية الواجبة في هذا النسخ ، و ذلك وفق ما تطرق إليه علماء الأصول الفقهية بأنه :

تلك العملية التي بها يكون لنا كل الإقدام على إبطال العمل ببند نص شرعي سواء كان من القرآن الكريم أو من السنة النبوية[2]، حيث يتم ذلك بتسيطر يفيده نص شرعي آخر ، أين يكون هذا الأخير هو الواسطة التي بها يتم وقف العمل بالنص الشرعي ، فإذا كان النص الشرعي محلا لنسخ هو نص قرآني يتم وقف العمل به وفقا لنص شرعي آخر إلا أنه من القرآن و ليس دون ذلك ، بينما لو كان النص السني هو البند ذو المحل من النسخ فإن ناسخه لابد أن يكون نصا سنيا كحاله . و نسخ بهكذا أحاول لنا أن نقسمه إلى ما يلي حسب ما بينه علماء الأصول الفقهية[3]:



الشكل 4 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 3 مفهوم نسخ الأحكام الشرعية أصولا و فقها

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق .الصفحة 192 ،193 / تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 35

[2] تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 40 / كما يمكن الرجوع لكتاب النسخ من كتاب المحصول . تاليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . الصفحة 145

[3] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 255

فالنسخ الصريح [1] هو ذلك النسخ الذي نتعهد ببنده ظرف نص شرعي أنه تضمن تصريحا فعليا بوقف العمل بالنص الشرعي ، وطرح حكم شرعي آخر بدل الحكم الشرعي المُوقَع بالنص المنسوخ، وما دون طرح ذات الحكم بدلا عن الآخر، إذ يكفي التصريح حسبه بوقف العمل بالنص الشرعي المنسوخ ، مثال ما جاء في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: **كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الحياة الآخرة ..** أما النسخ الضمني [2] هو ذلك النسخ الذي نشهده بمواقع نص شرعي ، حيث يتضمن حكما شرعيا لواقعة تم الحكم عليها سلفا بنص شرعي آخر لنفهم ذلك و ضمنيا ، أنه تم وقف العمل بالنص الشرعي السابق ، و الإقدام على تفعيل بند النص الشرعي الناسخ بحكم إزاء الواقعة المحكوم عليها سابقا ، ببند ما تقتصاه الحكم الشرعي من النص الشرعي السابق ، مصاحبا هذا عدم إشارة النص الناسخ صراحة بنصه على وقف العمل بالنص الشرعي محل النسخ. ومثال ذلك ما جاء بقول الله تعالى:**"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الأَقْرَبِينَ بِالمَعْرُوفِ".**الآية رقم 180 سورة البقرة ، بحيث تدل هذه الآية الكريمة أن أي شخص حضره الموت عليه أن يوصي لوالديه وأقاربه مما ترك بالمعروف ثم جاء قول الله تعالى : **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلْذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ...**الآية رقم 11 سورة النساء، فهذه الآية تدل على أن الله تعالى قسم تركة كل شخص ميت بين ورثته ، حسب ما اقتضته حكمته جلا

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف. المرجع نفسه. الصفحة 256 / كما يمكن الرجوع لكتاب الرسالة تأليف محمد بن إدريس الشافعي . الصفحة 107 ،114 ،138 وهذا من حيث الصراحة في النسخ

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف .المرجع نفسه . الصفحة 257 / كما يمكن الرجوع لكتاب الرسالة تأليف محمد بن إدريس الشافعي . الصفحة 107 ،114 ،وهذا من حيث أن يكون النسخ ضمنيا 138

وعلا، ولم يعد التقسيم حقا للمورث نفسه ، وهذا الحكم يعارض الأول فهو ناسخ له .

وسواء بسواء أكان النسخ من صنف ما نمليه بواقعه صريحا أو ضمنيا، فهو إما على جانب من التعميم حتى بات مبينا لدينا أنه كلي أو على قدر من الخصوصية[1] حتى عاد مما ندرك أنه جزئي، . فالكلي من النسخ هو ذلك النسخ الذي يمس الموضوع محل التشريع بالنص الشرعي المنسوخ ، فيكون ذا متن كله تصريف قضاءه إبطال متعلق بكل الأشخاص المكلفين بالنص ، أو بكل الأمور المتعلقة بالنص ، أو بكل الوقائع الواردة بحكم النص ، دون أن يكون هناك وجه استثناء لشخص ما ، أو لأمر ما ، أو لواقع ما بحكم النص ، فكل ذلك يمسه النسخ ليعد نسخا كليا. مثل نظام التوريث الذي منع فيه الله تعالى للوارث أن يوصي في ميراثه للناس ، فحدد سبحانه بنص شرعي ناسخ كيفية تقسيم الميراث ومن هم أولى الناس بميراثه. أما لو كان للنسخ مؤدى أحواله هي أنه تم إبطال العمل بالنص الشرعي لبعض الأشخاص أو لبعض الأمور و الوقائع المتعلقة بالحكم المنصوص عليه بالنص الشرعي المنسوخ ، الذي شمل كل الأشخاص، أو كل الأمور المتعلقة بالحكم ، أو كل الوقائع المتعلقة به إلا أن تم إلغاءه بحكم شرعي من نص شرعي هو النص الناسخ، أين صمم للحكم أن يكون من محله بعض الأشخاص،أو صار مقيدا لبعض الأمور والوقائع دون الأخرى ، حينها يكون النسخ جزئيا لا كليا ، و مثال ذلك نحدد له من واقع الحال ما جاء في قول الله تعالى:**"وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً".**سورة النور الآية4. بحيث يدل هذا النص

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 258

الشرعي على أن قاذف المحصنة الذي لم يقم دليل على ما قذف به ، يجلد ثمانين جلدة سواء كان زوجها أم غيره ، وقول الله تعالى:**"وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَادِقِينَ...**"سورة النور الآية 6 ، وهذا النص يدل على أن القاذف إذا كان الزوج لا يجلد بل يتلاعن وزوجته فهذا النص نسخ النص الأول الذي كان عاما ، فهو يتضمن الحكم بالجلد ثمانين جلدة لكل من قذف ، فنسخه النص الثاني ، أي أبطل العمل به بالنسبة للأزواج .

غير أننا وعلى هذا نضيف أن اعتبار النص الشرعي من مستوى المفسر أنه النص الشرعي المحكم[1]، لما يكون غير قابل للنسخ، فليس يعني من هذا أنه حتى يكون النص منسوخا لنعتد به مفسرا، لا . و إنما قصدنا من هذا أن النص المفسر إن كان منسوخا أو كان قابلا للنسخ فهو باق على وصفته تلك مفسرا، و يكون ذات النص المفسر قابلا للنسخ متى لم تتوفر فيه شروط النص الشرعي غير القابل للنسخ ، فحيثما توفرت فيه هذه الشروط سطر لدينا أنه محكم ، إذ و بهذا المقال نقول أنه لنا فصل القول عن نص شرعي غير قابل للنسخ لعلتين هما منه مصابه إحداهما موضوعية و الأخرى شكلية[2]:



الشكل 5 . 3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 3 أسباب عدم نسخ النصوص الشرعية

1 تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 194 ، 195

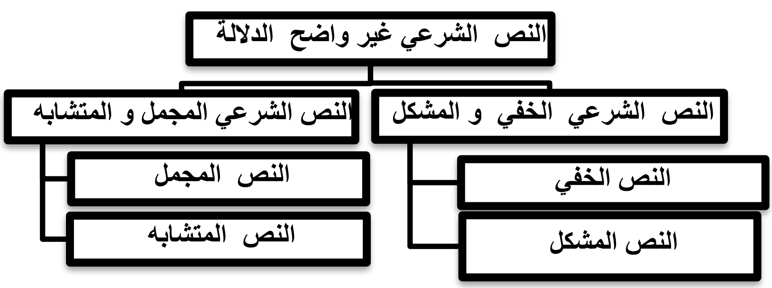
2تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 260

فقولنا عن أسباب عدم قابلية النص الشرعي للنسخ أنها على وزاع من الموضوعية ، أي أنها موضوعية لما تتعلق بدلالة النص الشرعي لا بلغته التي أضحت تعني الدلالة التي إن حدث وتعلقت بأحكام إعتقادية كوحدانية الله ، أو أي موضوع من مواضيع الإيمان في الإسلام فاعتبر النص بإثر ذلك بعيدا أن يكون محلا للنسخ ، لأن العقيدة موضوع لا يمكن أن ينسخ . أما لو حدث و تجلت بين أبعاد النص الشرعي أحكامًا خلقية كالصدق و الكف عن المحارم و الوفاء بالعهود و أداء الأمانة ، فهي كذلك لها ما للأحكام الإعتقادية من قدر سيمتثل عند ذات الأمر القاضي عدم قابيلة النص الذي يحيزها لفظا و معنا للنسخ . كما قد يصير الأمر عند تلك النصوص الشرعية المتضمنة للأخبار السابقة كقصة يوسف عليه الصلاة السلام ، و ما حدث لقوم نوح عليه الصلاة و السلام ، و كذا خبر قوم ثمود و عاد ، فكلها أحداث لها سلف حدوث لا يمكن تصور نصا يعدد حقائقها أن يكون مؤهلا للنسخ ، فهو غير قابل لذلك .

أما حالنا و الأسباب الشكلية وجودا ، لينعدم بحضورها قابلية النص الشرعي للنسخ فذلك عائد لما يمتنه النص الشرعي ذاته من لغة تبين أن الحكم الشرعي لهذا النص معمول به إلى يوم القيامة، و إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فإن ثبت ذلك عد النص الشرعي غير قابل للنسخ، كقول الله تعالى:**"وَ لاَ تَقْبَلُوا لَهُم شَهَادَةً أَبَدًا"**سورة النور الآية 4 .

والنص الشرعي غيرواضح الدلالة ، مما هو مفتوح بأمر واقعه كل حال أدى بنا بمطافه أن نرى فيه ملامح نصٍ مبهم المعنى ، حيثما صار في المعنى بندا يكابد و إياه غموضا وعدم الوضوح ، إلا كان بحقيقة نص شرعي غير واضح الدلالة. وتصنيفه بهكذا حال له اعتبارت عدة ساهمت بشكل

مباشر أو غير مباشر في تعليل حدثه هذا بواقعه لأنه سيكون النص الشرعي يشكو عدم الوضوح في معناه ، و أولها بهذا القصد هو تلك المعاناة التي نسطرها بالنص، أنّ له معنى يحوم عليه الخفاء ، فعد حينها نصا شرعيا خفيا ، أو يمتاز بعدة معاني لتعبر بمفرد المعنى بالأصل وفق سياقه الشرعي ، فعد بذلك نصا شرعيا مشكلا من عدة معاني ، أو كان به بمصابه هذا تعبير لغوي له وصفة أنه مجمل ليس لأي علة سوى أنه يطلب التفصيل والتفسير ، فعد النص الشرعي بهكذا حال نصا مجملا ، و بحال من أحواله قد يكون له من محل التعبير لا يقبل التفسير بأي فصل كان هذا التفسير ، فعد حينها النص منه متشابها[1]. و عليه فالنص الشرعي غير واضح الدلالة هو على التقسيم التالي :



الشكل 6 . 3 . 1 .1 . 2 . 1 . 3 مفهوم النص الشرعي غير واضح الدلالة

حيث أن النص الخفي[2] هو النص الذي له من المعنى ما يكفي ، ليكون من مستوى بند النص الذي يضمن الحكم الشرعي غير أنه معنا يخوض غمار الخفاء وفقا لعلة جعلته يستوطن النص بأبعاد ما يمليه من معنى و

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 196

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 196،197

هذه العلة ليس لها مرد غير أن النص الشرعي احتوى على تعبير لغوي قد يكون عبارة أو لفظا جعل معنى النص إنطابقه على بعض الأمور ، و على بعض الأفراد و الوقائع فيه غموضا وخفاء ، يتطلب تفسيرا لغويا لا تشريعيا بدافع تحديد على ما ينطبق عليه بالضبط ، أي ضبط على ما ينطبق عليه معنى النص وبدقة وبتقدير محسوب بعناية . وسبب هذا الإشتباه هو من وحي الإنطابق على ما يمكن أن يكون محلا لحكمه ، أي النص الخفي أن بعقره تعبير لغوي قد يكون عبارة أو لفظ نجزم وصفه لغة أنه عام أو خاص فمتى توفر التعبير اللغوي به من معنى عام أو خاص بلفظ به أوبعبارة تمليه عد خفيا .حيث على الباحث في النص الشرعي الخفي أن يزيل علة الخفاء ليبدو له النص واضح المعنى على نحو يجعله جلي الدلالة ، و السبيل إلى ذلك هو تحديد العام فيه ، و تجريده عن الخاص حتى يتسنى لنا معرفة محل انطابق الحكم الذي يضمنه على بعض الأفراد أو الحالات دون غيرها أو على كل الأفراد أو كل الحالات دون استثناء، وهذا لن يكون له قائم ذكر لو ما تم الاستعانة بقاعدة التعبير اللغوي العام وقاعدة التعبير اللغوي الخاص .

وما يبرر هذا هو ما نجد له متنفسًا في سبيل ما أقره الإمام محمد بن إدريس الشافعي في مسألة زكاة الغنم لما استعار الشافعي من حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم:**في سائمة الغنم زكاة**[1]، أين استدرك الشافعي ففقه أنه و عن طريق المفهوم فإن المعلوفة و الدواجن المستخدمة ليست للزكاة بحجة أن النبي صلى الله عليه و سلم لما ذكر الحبوب و النقود ذكرها مطلقة أما الغنم فكان له ذكر بها مقيدة بالسوم ،

1الحديث أخرجه البخاري و ابن ماجة من حديث أنس عن أبي بكرالصديق بلفظ : وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ، شاة .

وما عزم النبي أن قيده عليه الصلاة والسلام لا يجوز إلغاؤه . غير أن هذا الذي نصب له الشافعي تذكرة حكمه الشرعي واجتهاده يتعارض وحديث رسول الله صلى الله عليه و سلم الذي قال فيه : **في كل أربعين شاة ، شاة**[1]، و وجه التعارض أن بهذا النص الشرعي عموم أي لفظ كل فهو دال على عموم الشاة و هذا ما رجحه الإمام مالك بمذهبه ، أين أفتى أن نأخذ مسألة زكاة الغنم بالعموم. وهذا خير ما نستدل به في خفاء النصوص الشرعية أن بها من الألفاظ ما هو عام و خاص فينشأ بتأثيرذلك خفاء في انطباق معنى النص على الأفراد والأحوال بين العموم والخصوص، ما يلزمنا الحجة على التطرق لقاعدة العام و الخاص في شرائعنا[2].

فقاعدة التعبير اللغوي العام تقتضي أن التعبير اللغوي الذي تنعقد به عبارة أو يختزل في لفظ ، حيث كلا العبارة و اللفظ لغة من صيغة الجمع نحوا حيث اللفظ جيء به جمعا أو أن العبارة تم سردها من متن تعبير ما جمعا فكان التعبير اللغوي عاما[3]، بحيث يكون هذا الأخير قد استغرق جميع العناصر المتاشبهة بمعناه ، دون أن يكون محسوبًا على كمية معينة أو محصورًا عند عدد محدد منها . فكل وضع كان به التعبير اللغوي دالا على استغراقه على مجموعة من العناصر المتشابهة ، بلا تحديد و لا حتى حصر لذلك المجموع و عدد عناصره تلك التي يمثلها أفرد أو أمور أو وقائع ، فيعد نصا عاما ، كقولنا : كل الطلاب يدرسون . فكل الطلاب تعبير عام . أو مجموعة من الحالات المتشابهة

---

[1]الحديث أخرجه أبوداود و الترمذي و احمد و الحاكم من حديث ابن عمر .

[2]كما يمكن الرجوع إلى كتاب المحصول . تاليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . بخصوص مسألة زكاة الغنم . المسألة الحادي عشر من كتاب التأويل . الصفحة 94

[3]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 210

دون عد هذه الحالات على تقدير معين أو كم محدد ، كقولنا : كل عقد ينعقد بتراض و محل . فتعبير كل عقد هو تعبير عام لأنه استغرق كل العقود . و لما نعد التعبير العام هو التعبير اللغوي الذي يمتن لفظا سيق بصرف لغوي هو الجمع ، أو تعبير لغوي تفوه حالا بعبارة على نحو من صيغة الجمع ، إلا أن اللفظ أو العبارة اللغوية لها حالات قد يكون و إياها اللفظ مفردًا لا جمعا بمحله ذاك من التعبير اللغوي ، إلا أن فيه استغراق لجميع عناصره دون حصرها بعدد معين ، فإن ذاك ضرب من التعبير اللغوي العام ، و عليه فحال اللفظ و العبارة بالتعبير اللغوي العام تكون بالصيغ التالية [1]:كل عبارة أو لفظ له من الصرف اللغوي نصيب هو أنه جمع سواء كان الجمع سالما ، حسبه مؤنثا كان أو مذكرا ، أو كان بتدبير ذلك جمع تكسير ، المهم أن يُساق على وزن صرفي يفيد أنه جمع . كقولنا : المعلمات و المعلمون ، و قولنا: الأدوية . حيث أن المعلمات جمع مؤنث سالم ، بينما المعلمون جمع مذكر سالم ، و الأدوية هي جمع تكسير للفظ دواء .

لفظ كل أو جميع أو أي لفظ يشير على الكمية دون تحديدها و التعدد ما دون الحساب ، مثل : جل ، و عامة ، و دون استثناء ، معظم ، غالبية ، كثير .... إلى غير ذلك من هذه الألفاظ فهو كثير . و دونها تلك الألفاظ التي تدل على التحديد أو الحصر ، كبعض أو قلة أو جزء .... .

الأسماء الموصولة و الإشارة و الضمائر التي تساق في التعبير اللغوي على صيغة الجمع ، فهي كذلك بهذا الشأن يعد بها التعبير اللغوي عبارة كان أو لفظا أنه ورد جمعا فهو عام كقول الله تعالى: **"وَ اللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ**

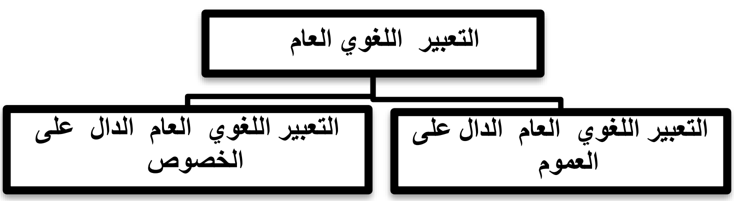
[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 211

المَحِيضِ".سورة الطلاق الآية4 . أو كقول الله تعالى:**"وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ".** سورة النور الآية 4 .

أسماء الشرط والإستفهام فحدوثها لفظا في كل تعبير لغوي عد التعبير بمحفالها ذاك عاما، لأن به استغراق لجميع عناصر الموضوع محل هذا التعبير اللغوي المشروط، كقول الله تعالى:**"مَن ذَا الذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا" .** الآية 245 من سورة البقرة[1].

و كل لفظ مفرد معرف بالحرف(أل)الجنسية ، كقول الله تعالى:**"الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي"**سور النور الآية 2 [2]. كل لفظ مفرد نكرة منفية ، كقول رسول الله صلى الله عليه و سلم:**لا ضررَ و لا ضِرار[3].**

غير أن التعبير اللغوي العام وفق ما يحاك به من تأويل على حاله دون الخاص به ، فهو بهكذا وضع ذو قسمين هما :

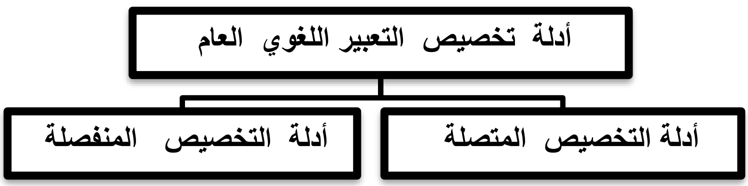


الشكل 7 . 3 . 1 . 1 . 2 . 1 . 3 صيغ التعبير اللغوي العام

فالتعبير اللغوي العام الدال على العموم هو ذاك التعبير ذو الفحوى من معناه الدال على العمومية[4] ما دونه صيغ أخرى من الخاص ، فهو يدل على العموم من غير قابيلة له قد تذكر على سبيل المعنى به

1تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة، 26، 27، 28
2تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة، 26، 27، 28
3تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة، 26، 27، 28
4تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 214 / كما يمكن الرجوع لكتاب الرسالة تأليف محمد بن ادريس الشافعي . المرجع السابق . الصفحة 53 ، 54 ، 55

للتخصيص ، أو أن له عمومية لا توطد بأساس ذلك أنها خاصة ، و ذلك لكونه تعبير لغوي يخلو من أي دليل يدل على تخصيصه كما هوالحال عند قول الله تعالى : **وَجَعَلّْنَاَ مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَياً .** الآية رقم 30 سورة الأنبياء . و هذه الأدلة المشيرة إلى التخصيص لكل ما هو عام نفصلها أنها على وصفين هما :



الشكل 8 . 3. 1.1. 2. 1. 3 مفهوم أدلة تخصيص التعبير اللغوي العام

فأدلة تخصيص التعبير اللغوي العام المتصلة هي كل أداة لغوية يتم إعمالها نحوا لتخصيص ما تم سرد تفاصيله لفظا بأنه عام ، حيث تذكر هذه الأدلة صراحة في التعبير اللغوي لهذا تعد متصلة لينجر عن ذلك تخصيص ما هو عام به ، و هذه الأدلة هي[1]:

الشرط : فلما يكون التعبير اللغوي على هيئة تعبير شرطي فيه شرط و جواب شرط فهو تعبير لغوي له قرينة تخصيص هي ذاتها أداة تخصيص متصلة ، المنقضية ذكرا أنها الشرط ، كقول الله تعالى : **وَ إِذَا ضَرَبْتُم فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ اَنْ تُقَصِّرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُم أَنْ يَفْتِنَكُم الذِينَ كَفَرُوا .** سورة النساء 101[2]

الإستثناء : هو ذلك المصاب مبلغه في التعبير اللغوي الذي له سيرة سرد بأنه به استثناء عن ما هو عام و كلي ، فيترتب عن ذلك حصر

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه .الصفحة 216،217

[2] تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 31

أمر أو حال أو فرد عن ما حدث تعميمه سلفا، أو اعتباره كليا بالأساس، ثم تم حصر أمر لا تدخل في كليته ، و لن يكون هذا حاصل تحصيل بالتعبير اللغوي إلا لما يتصل التعبير اللغوي هذا بأدوات الإستثناء اللغوية ، ليكون التعبير به من العام قد يخصص لغرض وجود تلك الأدوات المعنية بالاستثناء به ، ولاتصالها به ، و مثال ذلك ما جاء بقول الله تعالى من سورة البقرة الآية 282:"**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً بَيْنَكُم تُدِيرُونَـهَا فَلَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا**[1]."

أما الوضع في كل قول ينوه به ذكرا عن أدلة تخصيص التعبير اللغوي المنفصلة ، فهي تلك البينات من تخصيص ما هو عام بكل تعبير لغوي ، غير أنها دلائل منفصلة عن النص كونها لا تستعارعلى هيئة أداوت لغوية للتخصيص ، بقدر ما هي آيات للتخصيص يتم استخلاصها من النص الشرعي صراحة ، أو يتم الإفصاح عن حدوثها أناء كل تعبير لغوي أناء النص الشرعي بطريق العقل، إذ هذه الأدلة المنفصلة للتخصيص [2] هي :

تصريح النص بالتخصيص صراحة:حيث قد يتضمن النص الشرعي كل ما يبني لنا حدود كل تعبير لغوي ، أنه قد تم تخصيص العام منه بناء على ما تم صرفه نصا صراحة ، يقضي أن التعبير اللغوي المقرر للحكم قد تم تخصيصه دون استخدام أدوات الشرط أو الإستثاء ، بل بما تم التصريح به من ذات الحكم من تعبير لغوي ، يوفي لنا أن العام به قد تم تخصيصه، كقول رسول الله صلى الله عليه و سلم:**و حج البيت لمن استطاع إليه سبيلا .** فحج البيت حكم شرعي عام يشمل بالأصل كل الناس ، غير أنه قد يمسه تخصيص و هذا لما نسلم بما صرح به من متن

[1]كتاب المحصول . تاليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . بخصوص الاستثناء . من كتاب العموم . الصفحة 82 83 84

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 217

ذات النص ، أن هذا يكون واجبًا لمن استطاع إليه سبيلا ، فالشخص غير القادر على الحج منفي عنه بتقدير ذلك أنه واجب ديني فالتخصيص هنا تضمنه النص صراحة و هو ما يمكن إدراكه عرفا .

تصريح النص بالتخصيص ضمنيا : حيث لا يصرح النص شرعي بوجود تخصيص لما هو عام بمتن التعبير اللغوي عن الحكم الشرعي ، و إنما يتم التنبيه على التخصيص بأنه وارد بالنص الشرعي بطريق استخلاصه بالعقل ، وهذا الإستخلاص لما هو خاص بواقع العام من النص يكون بعدة سبل ، يقترحها تدبر الإنسان في النص الشرعي، ومن أبرز هذه السبل هما سبيلان لا غير، لما يتم إقتفاء أثرهما في النص سيتم تحديد الخاص به من عامه ضمنيا، وهما:الوصف والغاية.

حيث قد يتضمن النص وصفا معينا ينطبق عليه الحكم الشرعي ، فذاك الوصف هوتعبير لغوي عام بالأصل غير أنه محدد للأفراد أو الحالات التي يقع الحكم الشرعي بموقعها، و هذا ما نعينه تخصيصا، و مثال ذلك قول الله تعالى : **"وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ".**البقرة 228 .

فالمطلقات هو لفظ عام بالأصل يتعلق بكل المطلقات له في تخصيص عموميته تلك أنه خص فقط المطلقات من النساء و ليس كل النساء و ذلك عن طريق الوصف .كما قد يتضمن النص الشرعي تعبير لغوي مضفي إلى حكم شرعي أداءه سلبا أو إيجابا يحقق غاية معينة ، دون شرط ذكر تلكم الغاية بذات النص ، فقد تذكر من متنه أو لا ، أين يحدث سرد للحكم الشرعي لغة دون تحديد الغاية منه ، التي يمكن استخلاصها بالعقل ، ما جعل النص الشرعي به تعبير عام يمكن تحقيق تخصيصه من جراء البحث عن غاية الحكم به ، و مثال ذلك هو قول الله تعالى:**"وَ كُلُوا**

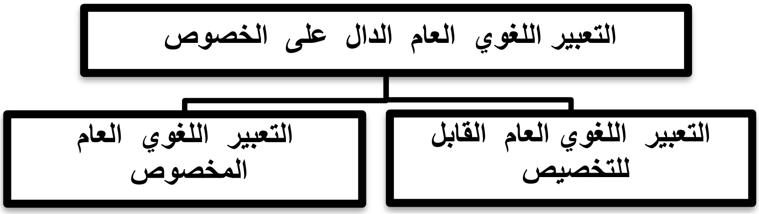
واشْرُبُوا حَتَى يَتَبَيَّنُ لَكُم الخَيْطُ الأبْيَضِ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ" .سورة البقرة الآية 186.

فالحكم فيها عام كونه يتعلق بإباحة الأكل والشرب ، غير أنه قد تم تفعيل كل معطيات تخصيصه نظرا للغاية المتوخاة من ذلك ، و هو تحقيق فرض عين ألا و هو الصيام ، فالصيام بهذا النص غاية يجب تحقيقها عن طريق الإمتناع عن الأكل و الشرب من شروق الشمس حتى غروبها ، وهذا عام تم تخصيصه بحال صيام شهر رمضان كونه الغاية من هذا الحكم و التي تم استخلاصها ضمنيا من النص الشرعي .

وهذا يتوافق وما سربه الإمام مالك بن أنس خبرا واجتهادا حين أفتى بإمكانية تخصيص العام في النص الشرعي بدليل شرعي لاسيما العقل أي بالعقل حيث قال القرافي: مخصصات العموم عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك تخصيصه بالعقل [1]

إذ بهذا الوضع و هكذا لنا أن نتسيب بعض الشيء فيما حاول علماء الأصول الفقهية تأويل حضوره أناء التشريع ، بما هو عام وخاص من النص الشرعي ، إذ يمكن بما سلف توقيعه تخصيص العام بكل تعبير لغوي له من مدى الأفق أنه عام يجوز تخصيصه ، ولكن بدليل ، بمعنى قيام دليل تخصيص بالنص الشرعي معقل التعبير اللغوي العام ، فإن وجد الدليل عد بذلك التعبير اللغوي العام من النص الشرعي دال على الخصوص ، و ذلك على وجهين هما :

[1]أنظر في هامش الصفحة 481 من كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 481 في الهامش



الشكل 9. 3. 1 .1. 2. 1. 3 صيغ التعبير اللغوي العام الدال على الخصوص

فأينما حدث و كان التعبير اللغوي الذي يمثل متن النص الشرعي السارد للحكم الشرعي واقع له دليل تخصيص ، أعتبر تعبيرا لغويا عاما دال على الخصوص ، إذ بهكذا واقع جلي فيه حيثما ذات التعبير اللغوي العام الدال على الخصوص بدليل تخصيص متصل ظاهر على جوفه اللغوي و المعنوي ، و هذه القابلية لديه للتخصيص هو كونه عام إما تم إستثناء حالة منه ، أو عنصرٍ ، أو فردٍ ، و إما تم بمعية شرط خصص و حصر واقعةً منه ،أو حالةً ، أوعنصرًا منه ، أو فردًا منه ، ليعتبر بذلك تعبيرا لغويا عاما قابلًا للتخصيص ، بينما لو قدر الأمر أن يدون به دليل التخصيص منفصل عن التعبير اللغوي العام الدال على الخصوص ، عد التعبير اللغوي ذاك عامًا قابلًا للتخصيص أيضا ، و ذلك لأنه بالأصل وارد عامًا إلا أنه في نفس سياق عموميته تلك كان خاصا بما يمتلكه من تعبير لغوي صريح ، أفصح عن ذاك ، أو بما تضمنه من وصف ، أو أنه جسد تحقيق غاية فتضمن خصوصية رغم عموميته تلك . أما العام المخصوص من كل هذا فهو التعبير العام الذي يدل على عموميته حتى يقوم دليل يثبت خصوصيته و عادة ما يكون بدليل خصوصيته تلك هو الوصف كحال ما قاله المولى تعالى : **وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.** إذ لفظ المطلقات عام غير أنه خاص

بجمع من النساء لا كلهن لذا لا لبس في اعتباره عاما مخصوصا[1]. حيث قال الشوكاني بهذا الخصوص : أن العام الذي يراد به الخصوص (العام القابل للتخصيص) هو العام الذي صاحبته حين النطق به قرينة دالة على أنه مراد به الخصوص لا العموم .... أما العام المخصوص فهو الذي لم تصاحبه قرينة دالة على أنه مراد به بعض أفراده ، وهذا ظاهر في دلالته على العموم حتى يقوم دليل على تخصيصه[2].

أما قاعدة التعبير اللغوي الخاص فهي جلاء للبصيرة بنص شرعي ، ساق تعبيرا لغويا اقتطع لنفسه أنه خاص بعلة أن بموقع منه لفظٌ مفردٌ إما مطلق وإما مقيد[3]، إذا توفر ما سلف تحديثه قولا في التعبير اللغوي عد بهكذا ولواقعه به تعبير لغوي خاص. فبمناسبة اللفظ المفرد هو بحد ذاته تعبير لغوي خاص غير أنه يكون مطلقا ، و مقصدنا من الإطلاق هاهنا أن اللفظ سيكون مفردا غير مقيد، حيث أنه إذا قيد عد الفصل الثاني من اللفظ المفرد الذي نعنيه تعبيرا لغويا خاصا، و هو المقيد ، حيث وجه الإختلاف بينهما فصل نحوي لغوي مفاده أنه إذا خلا اللفظ من تعريف يلحقه عد مطلقا ، فإن لم يعرف اللفظ بتعبير لغوي لاحق عنه فهو مطلق[4] خاصة من حيث المعنى الذي وضع لغرضه ، كونه أضحى غير مفسر و غير محدد ، فإن حدث و تم تقييد اللفظ بتعبير لغوي بعدي بمناسبته عد مقيدا[5]، و التقييد هاهنا سيعني و هذا الأكيد أنه لفظ محدد و مضبوط و جلي و ظاهر ، كلها معاني تفيد أنه معرف ، و

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 216،217 .

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 215

[3] تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 437 / الرجوع لكتاب أصول الفقه تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف.المرجع نفسه .الصفحة 221

[4] قاموس المحيط تأليف محمد مجد الدين بن يعقوب الفيروزابادي . المرجع السابق . كلمة طلق . الصفحة 1013

[5] قاموس المحيط تأليف محمد مجد الدين بن يعقوب الفيروزابادي . المرجع نفسه . كلمة قيد . الصفحة 1384

مثال ذلك نلمس له بصمة وجود نذكره بما ذكره المولى تعالى:"..**حُرِّمَت عَلَيْكُمُ اْلمِيتَةُ َو الْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ".** المائدة الآية 3 ، فلفظ الدم جاء مطلقا لأنه لم يأتي بعده لفظ أو عبارة تحدده و تفسره . بينما لما قال الله تعالى:**"قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلِي مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يُطْعِمُهُ إلاَّ أَنْ يَكُون مِيتَة أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمُ خِنْزِيرٍ"**الأنعام الآية 145 ، فلفظ الدم هنا جاء مقيد بأنه مسفوح ، حيث تم تحديد لفظ الدم و تفسيره بلفظ تلاه و بعبارة تعقبه وهو أنه مسفوح[1].

كما قد يساق اللفظ من التعبير اللغوي أنه خاص ، إذا تم ذكره برِسْل صيغة المفرد غير أنه كان مفردا دالا على التعدد لكونه مطلقا فلنا أن نعيره الحكم الذي يفيض عليه مغتصبا إياه أنه خاص ، إذ هذا الإغتصاب ما هو غير وصف نسوله قضاء و قدرًا على كل لفظ مفرد احتلته دلالة للتعدد كونه مطلق، دل على كمية من العناصر المذكورة بمحله مع تحديد لعددها أو قدرها، وهذا اللفظ له أصناف جمه نذكر منها على سبيل المثال:رهط ، قوم ، شعب، ثلاثة مائة ، أربعة عشر ،أمة .... فكلها ألفاظ مفردة تدل على تعدد عناصرها بشكل محصور[2].

و لدينا النص الشرعي المشكل[3]فهو نص شرعي مثله كباقي النصوص الشرعية الأخرى ، إلا أننا به سنعتقل لفظا يحدث به قيامة كلام عنه أنه غير واضح المعنى ، نظرا لاختفاء الدلالة مما قصده تعبيره اللغوي منه ، و مرد ذلك كونه تحمل على مسافة تعبيره اللغوي ذاك لفظا له معاني لغوية متعددة ، نجهل أي معنى منها هو المعنى الشرعي الذي ينصب في صلب معنى النص الشرعي . لذا و لهذا السبب عد بذلك كل

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 222،223،224

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 221

[3]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 198

نص شرعي له من هذه المعاناة ذكر أنه النص الشرعي المشكل ، و هذا ما أمكننا أن نقدره كما هو الحال في قول الله تعالى:**"وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ" ...**البقرة :الآية 228 .

حيث ما يمكن تعزيز فقهه من نص بحال هذا أنه من اعتبارنا الفعلي نص مشكل نظرا لما يحمله بطيات تعبيره اللغوي لفظ القرء ، فما معناه الشرعي من جل و كل معنى يقصده قائله لغة ، فهل كان يعني شهر ، أو كان يعني طهارة من دم الحيض حتى يتم التأكد من عدم وقوع الحمل برحم المرأة المطلقة ، أو كان يقصد به خروج دم الحيض من بعد طهارة منه لذات الغرض السالف و لعلته أيضا و اللفظ لما يسيق النص أين يصير النص مشكلا يدعى اللفظ المشترك الذي سيجعلنا نلجأ لقاعدة التعبير اللغوي المشترك .

فقاعدة التعبير اللغوي المشترك[1] كل المفاد منها هو ذلك الصدع الذي يصيب النص الشرعي عند تعبيره اللغوي المنوه للحكم الشرعي به ، بسبب أنه من بين ألفاظه لفظ له عدة معاني لغوية أحدها يشمل المعنى الشرعي الذي أريد به بالنص الشرعي ما دون المعاني الأخرى فيصر التعبير اللغوي لدن النص الشرعي هذا تعبيرًا لغويًا مشتركًا ، نظرا لاشتراك عدة معاني في صنع الحكم الشرعي المؤسس بحضرة ذات النص الشرعي ، لذا و حتى نتحرر من هذا الإشكال كان و لابد من تحديد التفسير اللغوي للفظ المشترك الذي يضفي إلى قصده المراد به شرعا بالنص الشرعي في خلال تعبيره اللغوي المضفي لمعنى الحكم الشرعي .

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 205 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول تاليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . الصفحة 76

إذن نفهم أن كل من النص الخفي و النص المشكل يستدعي بالضرورة للإستعانة بالتفسير اللغوي وفق قواعد محددة سلفا ، مثلتها كل من قاعدة العام و الخاص من التعبير اللغوي و قاعدة المشترك من التعبير اللغوي أيضا ، غير أن هناك نصوص شرعية أخرى غير واضحة الدلالة تطلب التفسير اللغوي و لكنها لا تكتفي به ، إذ تزيد عن ذلك و تستدعي التفسير التشريعي ، و هذا ما نجده محققا في خلال قاعدة النص المجمل و النص المتشابه إذ النص المجمل[1]هو ذلك النص الذي يحتمل ببنده اللغوي لفظا أو عبارة ، معروف بحالهما أنهما مختزلا المعنى ، بمعنى اللفظ أو العبارة معناها فيه إيجاز و اختصار لمعنى يتطلب تفصيلا ، و هذا التفصيل لن يكون لنا مناله إلا لما نقدم على تفسير تلكم اللفظ أو العبارة بمحل من النص الشرعي ، غير أن هذا التفسير المطلوب لتفصيل ما هو مختصر و مختزل المعنى بواقع اللفظ و العبارة من النص الشرعي ذاك ، لن يكون مقتصرا حسبه على اللغة أي لا يعتمد ذلك التفصيل على التفسير اللغوي فحسب ، بل يتطلب التفسير اللغوي مضاف له التفسير التشريعي حيث إذا كان النص الشرعي من القرآن به لفظ أو عبارة مختصرة المعنى و تتطلب تفصيلا ، فذلك التفصيل يقوم على التفسير اللغوي والتفسيرالتشريعي من نصوص القرآن الكريم أو من نصوص السنة النبوية ، و إن حصل و كان اللفظ المختصر أو مختزل المعنى هذا من نص هو لسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فعندها يكون التفكير في السنة النبوية و لما لا في القرآن الكريم أيضا ، فإن وجد حينها التفسير اللغوي و التشريعي للملفوظ بذات النص شرعي سواء كان لفظا أو عبارة فذاك

[1]تاليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 35 / تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 200

المجمل ، أي أن النص الذي يحتمل لفظا أو عبارة مختصرة المعنى به لها تفسير لغوي و تشريعي سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية نعتبر بذلك النص أنه النص المجمل ، كقول الله تعالى في سورة آل عمران الآية 97: **"وَ للهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ البَيْتِ.**وقال أيضا:**"وَ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ" .** الآية رقم 43 سورة البقرة ، فمن خلال هذه الآيات الكريمة نجد أن الصلاة و الزكاة و الحج وغيرها جاءت ألفاظا مجملة لها معان شرعية ، كونها مختزلة المعنى نظرا لمقالها الذي نتعظ منه الإختصار بدل الإطناب ما آل حالها أن تطلب التفصيل الذي لن نقيمه إلا بتفسير لغوي و تشريعي، فنجد أنه قد تم تفسير هذه الألفاظ في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم لما قام به، أين فسرها و فسر غيرها فقام و صلى وقال: **صلوا كما رأيتموني أصلي** ، و حج وقال :**خذوا عني مناسككم .**

إلا أننا و لما نصادف لفظا أو عبارة مختزلة المعنى ، أي بها من الإختصار ما يكفي لنقول عنها أنها تحتاج و بالضرورة الملحة ، لتفصيل رواياتها ، لن تكون لها قائمة ذكر لو ما تطرقنا لتفسير ذلك اللفظ أو تلك العبارة من النص الشرعي ، و هذا التفسير سيكون لغويا لكنه سيطلب أيضا تفسيرا تشريعيا من النصوص الشرعية القرآنية ، و من النصوص السنية النبوية أيضا . فإن حصل و لم نجد تفسيرا تشريعيا لتكلم الألفاظ أو العبارات التي جعلت النص غير واضح المعالم بالمعنى، بعدما استقررنا أنها من النصوص المجملة، عد بذلك اللفظ أو العبارة من ذات النص ما نسميه بالتعبير اللغوي المتشابه[1]، الذي لا يملك تفسيرا تشريعيا لما له

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 202،203،204 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول تاليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . الصفحة 86 87

من وصف المجمل ، و مثال ذلك هو ما جاء أوائل بعض سور القرآن من قسم بالحروف ، كقو ل الله تعالى :**ألم،كهيعص،حم** وأيضا مثل الآيات التي ظاهرها أن الله تعالى يشبه خلقه بأن له يدٌ وعينٌ و مكانٌ ، حيث يمكن تفسيرها لغويا كونها حروفًا و ألفاظًا و عبارات ، ولكن ليس لها تفسير تشريعي ، مما جعلنا نصيغ النص الذي تذكر بمناحيه أنها نصوص شرعية متشابهة ، و النص منها هو المتشابه الذي يفتقد للتفسير التشريعي . و بعد الإنتهاء الذي نوقعه منها حيال تصنيف النصوص التشريعة من دلالتها أهي واضحة المعنى أم لا ؟ ، و كل حسب درجته من ذلك أكان واضح الدلالة أم غير ذاك ؟ فإن هذا ليس بالكفيل الذي به نبني عرين اليقين أننا فهمنا النص الشرعي ، و لنا أن نحتج بمعناه كحكم شرعي ، إلا لما نعرض ذات النص الشرعي المصنف على قاعدة التجريد اللغوي ، إذ المناط فهما من هذه القاعدة هو أنها عملية تجريد النص الشرعي من تعبير لغوي يضفي بحال ذاك على الحكم المسند في النص ذاته ، حيث و على أثر ما استجدت به عمليات التصنيف اللغوي للنص الشرعي ، يكون لنا تجريد هذا النص في تعبيره اللغوي ، و ذلك بتحديد الحكم الشرعي منه و ضبطه لما يحدث و نتطرق للقواعد التالية ، التي هي من قبيل قواعد التجريد اللغوي:

قاعدة عبارة النص الشرعي[1]: إن القصد و كل القصد من قاعدة عبارة النص الشرعي ، أنها عملية تحديد الحكم من النص الذي نقدر شرعيته بطريق الالتزام بالمعنى الحرفي للتعبير اللغوي الحاصل بذات النص المنوه به للحكم الشرعي ، دون الخروج عن معناه بزيادة أو نقصان ، بحيث أن أخذ الحكم الشرعي من النص بعاتق ما تم فقهه و

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 169،170

فهمه من العبارة الواردة به حيال الحكم محل الاستنتاج، كقول الله تعالى:"**وَ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا**" .الآية رقم 275 سورة البقرة ، فهذا النص تدل عباراته على معنيين أولهما جاء النص يحاكي في أن هناك فرقا بين البيع و الربا فالبيع ليس كالربا ، أما المعنى الثاني فيتمثل في أن البيع حلال و الربا حرام ، و جاء هذا الحكم في ظاهر النص الشرعي .

قاعدة تقدير النص: وهي تلك القاعدة التي قصدنا واقع بحقها لن يضفي عليها من شيء سوى أنها عملية تحديد الحكم من النص الشرعي ، بطريق تقدير الألفاظ التي إن حدث و تم اختزال ذكرها أو تفادي قولها ، وفقا لمقتضى التعبير اللغوي المنوه للحكم الشرعي من ذات النص الشرعي،[1]إذ بهذا المأخذ نجد قول الله تعالى:"**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ**"سورة النساء 23 ، بحيث نجد أن تقدير التحريم في هذه الآية وان كان إشارة ، إلا أنه جاء فيه إقتضـاء يتمثل في لفظ الزواج ، أي تحريم الزواج من الأمهات و البنات وغير ذلك من المحارم في الزواج (قاعدة إقتضاء النص) .

قاعدة إشارة النص الشرعي:و ما القصد ليس إلا من حيث ما نود تحديده من النص الشرعي، عند تفعيلها لغاية هي تحديد الحكم الشرعي و ذلك إستعانة على ما يشير إليه النص بقبلتين منه، أحدهما فيها إقتضاء، والأخرى فيها وضع .

فالإقتضاء من التعبير اللغوي فيه سيرة من التعبير اللغوي تستلزم التكليف الذي إن كان سلبيا عد تحريما، كقول لله تعالى:"**فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ**...الآية رقم 23 سورة الإسراء . و إن كان إجابيا من الأداء عد واجبا كقول الله تعالى الآية 1 من سورة العلق التي قال فيها : "**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ**

---

[1]تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 176،175

الذِي خَلَقَ". و هذا كله بين قوسي أن المكَلِّف هو الله سبحانه و تعالى بناءً على القرآن و السنة النبوية ، بينما المُكَلَّف هو الإنسان . أما التخيير فهو حيز يكون به الإنسان المخاطب بالتشريع مباح عليه كل أداء ما لم يحرم عليه أداءه ، و حلال عليه عدم أدائه إن لم يكلف به واجبا من التشريع ذاته . أما الحالة الثانية التي نعتريها لغة أنها الوضع فيه كل تكليف أو تخيير قد حدد له شروطًا ، أو أسبابًا، أو موانعًا ، أو رخصةً ، أو تقريرًا بين البطلان والصحة. فالشروط كما هو معمول به في شروط الوضوء للصلاة . و الأسباب كما هو مقرر به إزاء سبب تحريم الخمر طبعا لأنه مسكر ، فالسكر يزيل العقل ليتصرف الإنسان في انعزال عن عقله مما يتيح للضرر أن يكون ، لهذا هو محرم . و الموانع كما هو مصرح به حيال واقعة موانع التيمم ، حيث إذاحضر الماء بطل التيمم . أو الرخصة كحال رخصة الإفطار في شهر رمضان التي تباح للمريض و المسافر، و البطلان و الصحة المحدثة في حالة القيام بالتكليف أو التخيير ، كإقام الصلاة ثم الحكم على صحتها إن تمت وفق شروطها وأركانها ، أما بعكس ذاك فهي باطلة . فكل هذا يفهم من النص الشرعي بطريق الإشارة لا بعبارة النص ، حيث يمكننا إدراك الحرام ، و الحلال ، و الواجب ، و ما هوشرط ، و ما هو سبب ، و ما هو مانع ، و ما هو رخصة ، و ما هو باطل و صحيح ، بما يشير إليه النص سواء أقره النص عبارةً ، أم لم يقره بذاك الواقع ؟[1]. أما العبارة اللغوية التي أضحت المنعرج الذي إذا خاضه التعبير اللغوي عد إما محرما أو موجبا ، بقضاء حكمه على العبارة أنها ليست بريئة من تخصيص المعنى المعبد على سيرة التعبير اللغوي

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 172،171،170

،وذلك لما تكون العبارة منه دالة على أمر أو نهي ، فأما الأمر[1] هو ما يفيد طلب القيام بأداء على و جه اللزوم والتحتيم ، كما قد يكون فيه طلب الأمر و لكن من باب الترغيب ليس إلا ، و كل هذا لا يكفي مما ينبغي عليه الحال لنتكاتف و المنطق ، نبيح أن بتطبيق هذه القواعد اللغوية المجردة للتعبير اللغوي المتضمن للحكم بالنص الشرعي ، يخلي بيننا و بين ضبط الحكم الشرعي إلا لما يتم تطبيق كل هذه القواعد على النص الشرعي الحائز على الحكم ، المراد تحقيق وضعه إزاء كل واقعة ورد بشأنها بذات النص الشرعي ، و لكن السؤال كيف يتم إعمالها كلها لنتوصل للحكم من النص ؟ لنوثق عن هذا أن لتحصيل الحكم الشرعي من بنده اللغوي بالنص له منهجية ستصنع له قدرا واحدا، ألا هو أن يتجرد من كل غموض و إبهام حاق به جراء ما يلفه التعبير اللغوي ، الذي أضحى غلافا لابد من إعادة ترتيب حاله ، و لن يكون لذلك ذكر حصول لو ما تم التطرق أولا لتطبيق قاعدة عبارة النص الشرعي، أين نجد أنفسنا نجتهد بالإلتزام بما أذرفته ألفاظ النص الشرعي من المعنى الحرفي له ، و الدال بطبيعته على الحكم . و من ثم نقوم بتطبيق قاعدة تقدير النص التي بها نقدر ما قد تم تغييبه لفظا لدواعي لغوية وبلاغية ، لأجل صياغة الحكم الشرعي بالنص ، لنعيد بذلك ترتيب الالفاظ والعبارات بالنص ذاته ، بدافع تحقيق ضبط صحيح للنص اللغوي على الحكم الشرعي ، و الذي و إن ظهر كنتيجة متوقعة عند تفعيل قاعدة عبارة النص الشرعي ثم قاعدة تقديره . كان لنا أيضا البحث عما يشر إليه هذا النص وفقا لما أملاه لغة لذلك ، و هذا وفقا لما تمليه قاعدة إشارة النص بالبحث عن ما أوجبه القرآن و حرمه و أباحه للناس ، و ما وضعه قانونا لهم ،

---

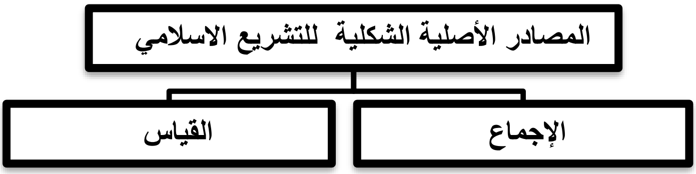
[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 224،225

بكل تكليف قد تحملوا الإقدام عليه أو امتنعوا عنه نظرا لما حدده هو من ممناعة بالأداء ، و نفس الأمر فيما قضت به سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم من تكليف أو تخيير و وضع ، مما يجعلنا بهذا الشكل قد وضعنا اللمسة الأخيرة في استنتاج الحكم الشرعي للواقعة المعروضة للتشريع شرعا . و كما هو الحال له من ذلك إمتدادا لذات الحكم الشرعي المستنتج تشريعا لواقعة معينة ، أن يكون الوسيلة المنظمة لواقعة أخرى أثناء أداء الإنسان ، نظرا لكونها محتواة في الواقعة التي سلف تنظيمها تشريعا بحكم شرعي وفق ما تم استنتاجه من النص ، و هذا ما نعيره أنه قاعدة دليل النص الشرعي. و بهكذا منهج يتم استنتاج الحكم الشرعي من دليلة التفصيلي سواء كان للنص موقع في القرآن الكريم أو ببند ما أسند إلى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم.

المصادر الأصلية الشكلية للتشريع الإسلامي : و إن القول و الحق من ما نفقه معانيه ، مما نصب عهده، الذي قد نوفي منه ما يمكن إيفاءه باليقين لا بالجهل، أن القصد و لكن دون أثر لبعضه من معنى القول بالمصدر أنه مصدر شكلي،إذا احتمل هذا الأخير بغاية التشريع منه أن يكون الحيز الذي تستخرج منه الأحكام القانونية الشرعية أين يكون لعملية الإستخراج هذه تركيز على صورة النص و التعبير اللغوي منه دون مضمونه، فهكذا نقول عنه مصدر شكلي للأحكام الشرعية، وهذا من دون مناسبة الصدفة فيه له وقع وجود بأبعاد نلمسها صدقا أثناء التشريع الإسلامي، و ذلك لما قال المولى تعالى في الآية 59 من سورة النساء:**"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـــــأوِلاً"**

حيث ما يمكننا الاستغاثة به كمعنى صادق عن الآية الجليلة ، أنه في حالة عدم وجود نص شرعي من القرآن الكريم أو من السنة النبوية يحدد بصفته تلك كل ما يلزم به سلوكا و تفكيرا بحال واقعة معينة ، انتصب لها وجود مذكور إبان حياة الإنسان ، فله أن يلجأ طالبا تنظيم أدائه إزاء تلك الواقعة من أولي الأمر من المسلمين . و هو ما اعتنى به علماء الأصول الفقهية شرحا أنه الإجماع ، والغاية من ذلك هو درء الفتنة لأن عدم وجود نص شرعي من القرآن الكريم و السنة النبوية ، ينتظم و إياها شخص الإنسان بحالة معنية من حياته فهو مثار للفتنة ، و للحيلولة دون ذلك كان و لابد من اللجوء للإجماع . فكان هذا الأخير بوتر هذه المنهجية ملاذا شكليا للتشريع كونه يقتضي التنظيم و يقتفي أثره ليرسم كل دعائم الاستقرار و فكرة التشريع ، لذا نعده مصدر تشريعي شكلي . بينما القياس فهو الآخر استنتاج للحكم الشرعي من دليله التفصيلي بقوسي تلك الحالة التي نشهد بها عدم إنعقاد الإجماع ، لترتيب الحكم الشرعي بالواقعة محل التشريع من الإنسان .

و لما كان حال القياس مما سلف وضعا ، نجرد مقاصده أنه إستنتاج ، فهو إسنتناج صوري و شكلي كونه يركز على صورة الفكر دونه المضمون ، لما نفتعل أداءه في استخراج الحكم الشرعي من القرآن او السنة النبوية ، و ذلك بما تقتضيه منهجية الرجوع المسطرة نظريا فيما تحلل به الآية 59 من سورة النساء بيانا أنه رجوع، وأيما رجوع، أنه منهجية العودة لتطبيق احكام القرأن الكريم و السنة النبوية، بأساس يقضي أن تلك المنهجية الخلاقة للرجوع للنص الشرعي هوالقياس ،و تأويل هذا نحدد بيانه على ما يأتي بطائل أن المصادر الأصلية الشكلية للتشريع الإسلامي هي :



الشكل 3. 3. 1. 1.1.2 1 أقسام المصادر الأصلية الشكلية للتشريع الاسلامي

3 . 1 . 1 . 2. 1 .4 الإجماع : قضية هو الإجماع بما نلبي منه مقترحات تحيك نسخا و صورا عن صيغته كمصدر للتشريع الإسلامي ، على هيئة هو حاله بها لما فصل علماء الأصول الفقهية وضعه من بين كل الحِيَز المقترحة شرعا لأن تكون مصادر للتشريع بوصفة شرعية، غير أن هذه الوصفة جعلتنا نحيا و مفهوم الإجماع أنه مسألة آن الأوان لتعديلها حلا وخلاصا، ومرد ذلك هو ما نستشرف له منظر الإشكال فيما تداعت حلول علماء الأصول الفقهية في تعريفها للإجماع ذاته ، إذ قالت عنه :

إتفاق جميع المجتهدين من أمة الإسلام على حكم قانوني شرعي لقضية معينة ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعد عدم وجود حكم شرعي من القرآن الكريم و من السنة النوبية يحكم القضية المعنية ، بشرط أن يكون هذا الإتفاق شاملا[1].

حيث ما ينجرعن تمعننا في نص هذا التعريف المنوه به للإجماع كمصدر للتشريع الإسلامي ، هو أن لهذا المصدر أركان أمكننا بعض الحين من صرف وقته بتبين ما يختصه الإجماع لنفسه بداوعي أنه مصدر للتشريع الإسلامي و هي [2]:

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 50
[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 51

تعدد المجتهدين ، أي يجب أن يكون هناك عدد من المجتهدين من الأمة الإسلامية .

موضع الإجماع ، بحيث يكون الإجماع ضرورة للتشريع متى توفر وضع إنعدام الحكم المخصص لحكم القضية المعنية بالتشريع ، من نص القرآن و السنة النبوية بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الشورى،أين يضحى إلتزام على المجتهدين من أمـة الإسلام التشاور بخصوص الحكم القانوني الشرعي، أين يكون على كل مجتهد إبداء رأيه واجتهاده الشخصي في المسألة المعروضة .

الإتفاق الشامل ، أي أن يكون الحكم القانوني الشرعي ناتج عن إتفاق جميع المجتهدين والعلماء وغير مختلفين فيه أثناء البحث عنه للفصل في المسألة المعروضة بغرض التشريع .

إن هذه الشروط تبدوا في ظاهر الأمر شروط معقولة كونها تقترن بكيان من وزن وحجم قاعدة الإجماع ، لأن الأمر ليس بهذا التعقيد ليتطلب شروطا تخلق معوقات في تصريف الإجماع حدثا وحدوثا . لا، فكلها شروط بإيعاز أنها عوامل تنهض بالإجماع وقوعا و حدثا لأجل التشريع غير أن الشرط الأخير منه وفق ما بينه الكثير من علماء الأصول ،والمتعلق بالأساس بالإتفاق الشامل ، هو شرط تعجيزي لقيام هذا المصدر التشريعي ، وهذا ليس لكل الأسباب سوى أننا نتوعده سببا منها ، لأنه سبب فيه من الحقائق ما يجعلنا نتعقل و واقعنا ، أنه قد يحدث اتفاق بين المجتهدين من أمة الإسلام في أمر أو أمرين ، و لكن إتفاقهم في الأمر الثالث فهذا ضرب من الغيب ، لأنه قد لا يكون بوزن أنه سيكون لصفة عدم اتفاق المجتهدين هي الميزة الأبرز في تشاورهم ، و بالتالي وضع شرط كهذا سينفي صفة الإجماع على مصدر أي حكم قانوني شرعي . و لا ننكر الإتفاق

الشامل كركن لقيام الإجماع مصدرا للتشريع لن يكون بحال ذاك غير مستورد لوضع يكون فيه الإحماع من التشريع الاسلامي متسللا عن واقعه الحق ، و هذا نظرا لنسبية قاعدة الإتفاق الشامل بين المجتهدين من أمة الإسلام الذين هم العلماء و العقلاء ، كونه حدث قد يحدث وقد لا يحدث ، وعدم حدوثه وراد أكثر من حالات حدوثه . وذلك كون أن الإتفاق في الإجتهاد دون دليل فقط بالعقل هو ليس بمعزل عن المستحيل ، لأنه لوعلم الله عز وجل أن الإنسان بعقله فقط دون أمر آخر يتوصل إلى الحكم القانوني الشرعي ، لما أرسل رسله و أنبياءه لعباده على الأرض منذرين و مبشرين و ما كان لا بالقرآن و لا بالسنة النبوية و لا بأي أمر آخر يضبط الأداء البشري ما دام العقل هو الكل في الكل ، و هذا و منطق الإنسان بحقيقته في محيطه الإنساني لا يتفقا ، و إن حصل اتفاقهما فمتن ذاك الإتفاق بينهما على أن لا يتفقا أبدا . فنتساءل على أي أساس سيتفق هؤلاء المجتهدين ؟ ، هذا إن اتفقوا بالمرة ، و إن اتفقوا فعلى أي أساس كان إتفاقهم حاصلا ، في حالة إنعدام للدليل الموضوعي الحقيقي الذي يدل مباشرة و بطريق غير مباشرة على الحكم القانوني الشرعي ؟ . لأن للقرآن الكريم و السنة النبوية إعتباران أنهما مصدران من النواحي الموضوعية لأن بهما متن شرعي هو ينبوع للأحكام الشرعية على العكس بما هو مصرف حاله بالإجماع ، ففاقد الشيء لا يعطيه ، إذن كيف نرى في الإجماع مصدرا للتشريع الإسلامي مادام أنه يفتقد للموضوعية ؟ ،و قصدنا من الموضوعية كل المعطيات الشرعية التي تساهم في إقتناء الحكم الشرعي الذي غاب منظما للواقعة محل اللتشريع من القرآن و السنة النبوية ؟ .

إن إبراز الإجماع كدليل تشريعي للأحكام الشرعية، بتقرير نتوعد منه ترجمة الإجماع بقبس الحقيقة الشرعية أنه مصدر للتشريع الإسلامي لن يكون لنا منال فقهه إلا لما نتعظ أولا أنه يعني الإتفاق[1] و هذا ما خصت و أدلت به الآية 59 من سورة النساء ، عندما قال المولى تعالى منها موجبا طاعته و طاعة رسوله أن نطيع أولي الأمر من المسلمين[2]، بحيث قال:"**يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـــأوِلاً".**لنتساءل ونحن نبريء عقولنا من أي شك يعتري معنى أولي الأمر من المسلمين أنه على فصلين منه لغة و اصطلاحا ، فالفصل الأول قائمة من الأولياء وصفهم الله أنهم أصحاب الأمر في المسلمين ، وأصحاب الأمر هم القادة و العلماء وليس العلماء لوحدهم بمعزل عن القادة منهم ، فالشخص القائد هو الشخص ذو المكلوت من السلطان و السلطة والزعامة و القيادة بينما العالم ليس له من المكلوت سوى علمه و ما اعتقله معرفة للصواب منها أَجَلٌّ و أكثر منه للخطئ عنده ، فهؤلاء هم أولي الأمر من المسلمين .

و لما قال عز وجل أنهم أولي الأمر من المسلمين فهذا التعبير الذي يجنس أولي الأمر و أصاحبه أنهم من المسلمين ، يترجم بقلم يخط فقهنا عنهم أنهم العلماء و القادة الذين تحققت مؤكدات ما نعتلقه عنهم ، أنهم يطيعون الله و رسوله صلى الله عليه و سلم ، فهذا القصد من أولي الأمر من المسلمين الذين هم المحل من الطاعة بعد أمرين هما :

---

[1]تأليف محمد بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 50

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 52

وفاة محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم لأنه الشخص الذي تجتمع عليه أمة الإسلام .

عدم وجود حكم شرعي نحتكم إليه لا في القرآن الكريم و لا في سنة النبي محمد عليه الصلاة و السلام لقضية ما ، لها عرض للتشريع ابتغاءً لتنظيم الأداء منا حيالها .

و هذا ما يجعلنا نتريث مما سلف نحتسب الخطوة بعدها الخطوة من ما تجلت به الآية تذكر من المعاني حيال التشريع بالإجماع أنه ممتثل عند طاعة أولي الأمر من المسلمين لما نكيف عن الوضع هذا متسائلين ، لما لم يبح المولى تعالى بالتنازع بين المسملين على الحكم الشرعي المطلوب لتوقيع التشريع به سلوكا و فكرا ، إزاء واقعة إنتفى تشريعها بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم ، قبل طاعة أولي الأمرمن المسلمين بل بعد طاعتهم ؟ . جواب عن هذا له من التكليف ما نحتسب إياه حكمة الله بهذا المغزى و التي تتجلى أنه لما نطع أولي الأمر من المسملين بخصوص واقعة أمسك القرآن الكريم و السنة النبوية عن ترتيب حالها بين أداء الناس حيالها فهذا و إياه أبدا لا يحدث و يتنازع الناس بشأنه ، ليس لأي سبب سوى أن ما نجنيه هو الوقاية من الفتنة[1] و هذا فيه ما يهندس معنى الإتفاق لأن الإتفاق هو رديف الإجماع ، فالفتنة واقعة و عرضها هو أن لما يتحقق عدم توفر بند شرعي من القرآن الكريم و السنة النبوية ينظم حال واقعة تعني المسلمين ، سيلجأ كل واحد منهم أن يشرع لنفسه شريعة تبني له عروة عقيدة يلتزم بها سلوكا و فكرا حيال ذات الواقعة ، التي لم يشرع لها بالنص الشرعي قرآنا و سنة نبوية ، فهذا مدعاة للنزاع . و لما يحدث و يقوم المسلمون على توقيع تكاتف في مسألة لم يرد نص يشرع مقتضاها ، لا من القرآن ولا من

[1] تاليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . دليل الإجماع . الصفحة 122

السنة النبوية بطريق طاعة أولي الأمر من المسلمين فهو إجماع منهم ما يردي الفتنة غائبة بينهم لأن الله غالب لأمرهم .

والإجماع من هذا المعنى هو نقيض النزاع بينهم كونه الإتفاق[1]، وهذا الأخير نتيجة منهجيتها التي بالمنطق والعقل هي التشاور الذي ليس بالسكون من شيء إذ هو حدث واقع لا محال بين المسلمين صوب اتفا قهم ، او حتى نزاعهم ، خلا في هذا سبيل أنه قد يمضى الإتفاق على حكم بين المجتهدين في مسألة ، ما لها في القرآن ولا السنة نص يوظبها دون تشاورهم فيكون هذا إجماع قد حل عرضا لا تشاورا، إذ نفهم أن الإجماع هو اتفاق قد يضحى والوجود محققا عرضا دونه تخطيط لتحصيل الإتفاق ذاك ، كما أنه اتفاق بالتشاور بين المسلمين بعضهم بعضا على ما يهمهم في أمور الدين و الدنيا، إذ التشاور هو الجهة التي تنعكس فيها شضايا أي نزاع ، فهو المخالفة اللغوية بالرأس والعقب للنزاع. إذ أننا سنستلهم الوضع أكثر من حيث ذات النزاع أنه قد يثار ليس لغياب النص الشرعي في القرآن و السنة النوبية المنظمة للواقعة فحسب بل حتى بعلة فرضية التشريع أصلا، فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم يصير الإجماع ضرورة ملحة تستحق الوجود بين المسملين ، ليس ذكرا وإنما تجسيدا وتداولا بين المسلمين عن طريق أولي الأمر منهم و هذا ما نلمس حقيقته عند قول الله تعالى:**"وَ إِذَاجَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلْرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلْذِينَ ىَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهَمْ ..."**الآية 83 سورة النساء. إذ المقال في هذا هو إن صح أن للإجماع منهجية تقتضيها جموع أولي الأمر من المسلمين يرجون رحمة الله ، بحكم ينتهون إليه لواقعة انتفى حكمها بالقرآن والسنة النبوية، درءً للفتنة بين المسلمين ، وكذا

---

[1]تاليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع نفسه .محل الإجماع . الصفحة 122

تخليدا للإستقرار بينهم، لما يوكل أمر التشريع من نصوص القرآن والسنة النبوية أيضا لأولي الأمر من المسلمين، بغية تحقيق وحدة في التشريع وتناسق في تطبيق شريعة الله بين عموم المسلمين ، وانعدام الفتنة قبل حدوثها بينهم ، والتي قد تحدث أيضا في حالة عدم وجود رسول الله صلى الله عليه و سلم بينهم ، فالإجماع إذن ضرورة لابد من توفرها في أطراف حياة المسلمين عَرَضا وشورة أيضا . لهذا نقلب هذا الموضوع متسائلين ، ما هو موضوع تلك المنهجية ليؤول أمر الإجماع أنه مصدر للتشريع؟ ، إذ لا يمكن أن نتصور التشاور وحده لننال منه الحكم الشرعي، فلابد أن يكون محتوا هو الآخر لعامل مؤداه بالفعل هو الحكم الشرعي المطلوب للواقعة محل التشريع ، لنجد أن التشاور ما هو إلا علة ابتغاءها بعد مرضاة الله طبعا هو التنظيم إذ به يتقاول أولي الأمر من المسلمين ، فيكون لهم فصل القول فيما أدلت به آيات الله تعالى من القرآن و ما استعرضته السنة النبوية من أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بعد مماته. ولأولي الأمر من المسلمين التأكيد أن الواقعة محل التشريع هي أحوج للتظيم كونها لا محل لها من التشريع في القرآن و السنة النبوية ، و كل هذا بجوهر التشاور الذي يقيم عرين الإجماع هذا المتمثل في الإستنباط حسب ما صرحت به الآية 83 من سورة النساء . و هذا الإستنباط في حقيقته هو على وصفين أولهما مرجح شكله و موضوعه في خصال الإستنتاج الموضوعي للحكم الشرعي الممثل في عملية استخراج الحكم الشرعي من القرآن و السنة النبوية، أما وصفه الثاني فنعرضه فيما نجسده معنا أنه عبارةعن استنتاج شكلي للأحكام الشرعية كونه يركز على شكل القرآن و السنة النبوية لا على مضمومنها ، وقصدنا من هذا هو القياس الذي سيكون بمثابة الملاذ الذي يلجأ إليه أولي الأمر من المسلمين

لتحصيل الحكم الشرعي لذات الواقعة ، و دليل ذلك هو اعتبار القياس المصدر الرابع للتشريع بعد الإجماع ، بشرط حصول النزاع و النزاع هاهنا هو القصد من أنه ذاك النزاع الذي يثور لما لا يحدث الإجماع ، وحدوث هذا الأخير مطلب توفيره يكون بتوفر التشاور ، فإن انعدم التشاور انعدم تبعا لذلك الإجماع . مما نستسيغه فهما أن تشاور المسلمون عن طريق أولي الأمر منهم بخصوص الحكم الشرعي يكون بتنظيم حالهم من ذاك الفراغ ، الذي يصيبب أحد وقائعه المعاشة التي لا محل لها من التشريع بالقرآن و السنة النبوية ، فيؤكدون ذلك و يفتحون مجال للتباحث عن الحكم الشرعي بطريق القياس ، ليتفقوا على الأصل و العلة التي يمكن اعتمادها بالفرع ليجزموا الحكم و يبتون في تلكم الواقعة محل التشريع منهم[1]. لهذا نقول في الإجماع تبعا لذلك أنه :

إتفاق أولي الأمر من المسلمين بعد وفاة محمد رسول الله صلى الله عليه ومسلم بالتشاور أو عرضا على حكم شرعي لواقعة لها محل من التشريع بالقرآن الكريم و في السنة النوبية أو لواقعة لا محل لها من التشريع لا في القرآن الكريم و لا في السنة النبوية .

حيث ما نجنيه رصدا من التعريف الذي أمضينا تفاصيله ذكرا حول الإجماع أنه جملة من الأركان التي نسطرها تعبيرا وتأدبا كما هوالبيان لذلك :

فالإتفاق هو صفة الإجماع الذي يكون النتيجة التي يتوخاها أولي الأمر من المسلمين بحال اجتماعهم بالبحث عن حكم شرعي للواقعة المعروضة للتشريع .

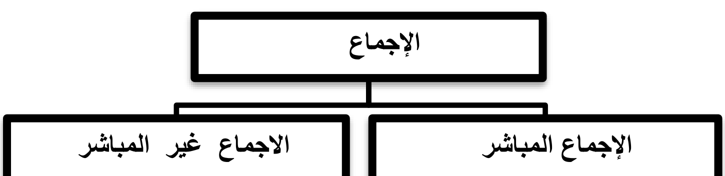
[1] كتاب الرسالة تأليف محمد بن ادريس الشافعي.المرجع السابق.الصفحة 471 ،472 ،473 ،474 ،475 ،476

للإجماع موضع يتجلى في خلال ما نسلم حدوثه اتفاقًا ، فهكذا هو بإملاء ذاك إجماع لما يحين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه و أولا محمد بن عبد الله القرشي عليه الصلاة و السلام ، هو الكيان البشري الذي اجتمع عليه المسلمون بعد كتاب الله تعالى ، أما ثانيا أن اقتناءهم للحكم الشرعي لأجل الواقعة المعروضة للتشريع أن تكون من منزلة الوقائع التي حصل عدم ترتيب تشريع لها في القرآن الكريم و في سنة النبي المصطفى محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم .

و أن هذا الإتفاق ما هو إلا نتيجة يتم بلوغها لما يستعان بالتشاور بين أولي الأمر من المسلمين ، الذي يستوطنه موضوعا هو تنظيم وضع المسلمين بحال غياب الرسول صلى الله عليه و سلم ، و بحال عدم وجود نص شرعي من القرآن الكريم و السنة النوبية للواقعة المعروضة للتشريع ، إلا أن التشاور لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعدى لشهر الإستعانة بالقياس لاستنتاج الحكم الشرعي من دليله التفصيلي ، وفق ما تمليه منهجية القياس تلك ، من قواعد تعيد عهدنا مع القرآن و السنة النبوية ، و في حالة عدم بلوغ أولي الأمر من المسلمين مرداهم من حكم شرعي بالقياس كان لهم الهرع لملاجئ أخرى كالمصادر الفرعية للتشريع ، و كل مصدر و منهجية مفضية للحكم الشرعي للواقعة محل التشريع بشرط تشاورهم و اتفاقهم على ذلك ، فإن لم يحدث إنفض الإجماع . و أن الإجماع بصفته تلك أنه اتفاق فهو نتيجة أيضا يتم بلوغها بقدر أن يؤول الإتفاق حاصلا و مستجدا بين أولي الأمر من المسلمين عرضا و بقدر الله تعالى ، سواءً بقياس أم بأي مسلك و منهج آخر لاقتناء الحكم الشرعي حال الواقعة محل الاجتهاد ، و التي فيها غربة من نصوص القرآن و السنة النبوية . مما يجعلنا بهذا المأخذ نستعذ بالله قبلا ثم

الإجماع لفض أي نزاع قد يحدث ، في حال قد يجعل به كل مسلم تشريعًا خاصًا به إن لم يجد لتلك الواقعة نصا به أو دونه حكمها من القرآن أو السنة النوبية ، وحينها يتعبر الحكم الشرعي ذو أصل من صدر تشريعي هو الإجماع لا القياس ، فلو انعدم التشاور و صدر الحكم الشرعي بناءً على القياس عد القياس هذا مصدر ذات الحكم الشرعي لا الإجماع ، لهذا يعتبر التشاور و بالسياق الذي ذكرنا ركنًا لاجدوى ترجى من عدم تحصيله لقيام الإجماع ، لأن عدمه هو انعدام للإجماع و إنتفاء له بالقدر والحقيقة ، سوى عن هذا صدفة الإتفاق عرضا فحينها قد يكون الإجماع بمحافل ذلك واردا أكثر من انتفائه حتى و دونه التشاور الذي أشرنا إليه .

لهذا أمكننا ذات الحظ الذي وفيناه كقدر للإجماع كيف يكون بما سولته الآية 83 من سورةالنساء ، أنه ذو قدر يكسب منه وصفين هما :



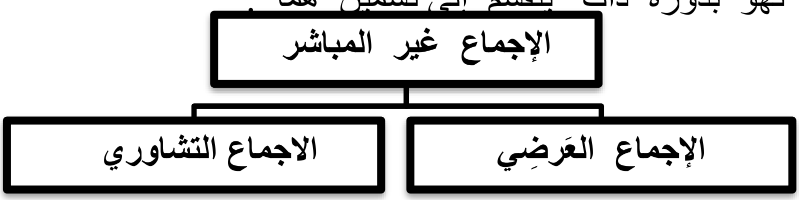
الشكل 1 . 3 . 1 . 1 .2 . 1 . 4 أقسام الإجماع

حيث أن الإجماع المباشر هو ذلك الاتفاق الذي يتم رصده كنتيجة لما يقوم أولي الأمر من المسلمين بالتشاور حول انتداب حكم شرعي ورد بخصوص واقعة في القرآن الكريم و السنة النبوية ، و في حال تمام ذلك لا يعد الإجماع هاهنا مصدر للتشريع ، فالمصدر سيكون النص الشرعي الذي أقر بالحكم الشرعي للواقعة المعروضة للتشريع ، سواء أكان النص من القرآن الكريم أو من السنة النبوية ، حيث كان دورالإجماع بهذه الحال هو تنظيم عملية التشريع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم لاتقاء أي فتنة قد تساق

على رِسْل التشريع كيف يكون و من يفرضه على المسلمين حلا و عقلا ، و بهذا الصدد كانت الآية 59 من سورة النساء واضحة إزاء هذا ، مما يجعل الإجماع بذاته ذو حلة شكلية الغاية منها تنظيم عملية الإستنتاج الموضوعي للأحكام الشرعية من القرآن الكريم و السنة النبوية . فلا نعتد به كمصدر بهذه الحال للتشريع لأن المصدر حينها هو القرآن الكريم أو السنة النبوية .

أما الإجماع غير المباشر فهنا نفرق بين فرضين ، أولهما أن الإجماع هذا هو ذلك الاتفاق الذي يخصصه أولي الأمر من المسلمين بينهم حيال حكم شرعي لواقعة لم يبت النص الشرعي سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية بحكم شرعي في وضعها و مسألتها ، لذا يتشاور بهذا القصد أولي الأمر من المسلمين لتحديد الحكم الشرعي لهذه الواقعة ، الذين لا يكون لهم سوى الإستعانة بالقياس ، فإن حصل اتفاقهم صوب حكم شرعي معين تم إسناده وفقا لقاعدة القياس ، عد الإجماع هو المصدر للتشريع لا القياس . فإذا حدث و لم تجتمع آراء أولي الأمر من المسلمين حول عملية القياس كمؤدي منهجي شرعي لتحصيل الحكم الشرعي ، فإنه يتعين لهؤلاء الذين نصيغ هويتهم أنهم أولي الأمر من المسلمين ، قبل أن ينفض مجلس اجماعهم هذا ، أن يستعينوا بالمصادرالفرعية للتشريع حين إجماعهم ذاك ، و لهم أن يتفقواعلى تبرير استخدام مصدر منها ، فلعل و عسى أن يكتسبوا الغاية التي من أجلها اجتمعوا ألا وهي الحكم الشرعي ، للواقعة ذات العدم بمحلها من التشريع من نص شرعي من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن لم يتوصل أولي الأمر من المسلمين هؤلاء على تعيين مصدر شرعي كمنهجية ذات المآل للحكم الشرعي للواقعة المعنية به ، يكون لهم

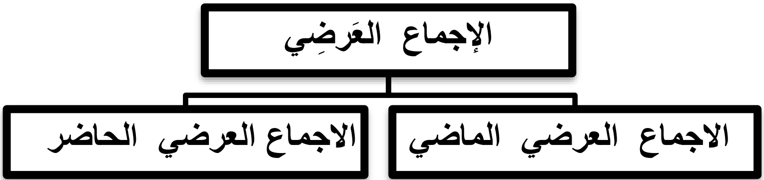
تنزيل الستار على الإجماع كمصدر ، و لكل مفتٍ منهم و عالم الرجوع على القياس كمصدر للتشريع، ليصير لكل مفتٍ منهم و مجتهد رؤية قياسية خاصة بالحكم الشرعي لذات الواقعة ذات المحل من البحث و الإجتهاد ، لتنظيم الأداء البشري حيالها اقتضاءً أو وضعا .والفرض الثاني أن يحصل الاجماع بمعنى الإتفاق على حكم شرعي لا دليلًا أصليًا يسويه لواقعة معينة خصت جمهور المسلمين ، فتطابق هذا الاجتهاد بين كل الفقهاء حال هذا الحكم ، فتوحدت فتوتهم بهكذا حال لما جعل كل فقيه يجتهد ، هنا و هنا فقط نقدر أن نسمي هذا الإجماع بالاتفاق العرضي ، إذ و بناءً على هكذا واقع مصور حول الإجماع غير المباشر كمصدر للتشريع ، فهو بدوره ذاك ينقسم إلى قسمين هما :



الشكل 2 . 3 . 1 . 1 .2 . 1 . 4 أقسام الإجماع غير المباشر

فأما الإجماع العرضي فغايتنا من نعته عرضيا كونه إجماع صادفت فيه مقادير الله و حكمته أن يتفق أولي الأمر من المسلمين من دون تشاور حال حكم شرعي لواقعة لم يرد ما يحكمها و يضبط في ظروفها و أحوالها نص من القرآن الكريم أو السنة النبوية . فإن شاء الله و حصل هذا عد ذات الإتفاق المحدث إجماعا غير أنه عرضي. وهذا الإجماع قد يكون ماضيا فيكون الحكم المجمع عليه مصدر إجماع عرضي ماضي ، كما قد يكون حصول هذا نوع من الإجماع في الحاضر لا به من الماضي ذكر فعندئذ هو إجماع

عرضي حاضر ، لهذا نسطع ترسيم انقسام هذا الصنف من الاجماع لقسمين هما :



الشكل 3 . 3 . 1 . 1 . 2. 1 . 4 أقسام الإجماع العَرَضي

أما الإجماع التشاوري فهو ذاته الاتفاق الذي صار انعقاده جليا و واقعا بين المجتهدين و الفقهاء من جمع المسلمين على حكم شرعي لواقعة غير وارد بالقرآن أو السنة النبوية نصا يرتبها و يسويها ، غير أنه تمَّ بالتشاور بينهم في مجلس واحد ، أو بأبعاد جعلتهم على وصف أنهم يتشاورن إزاء ذات الحكم و الواقعة ، فإن اهتدوا لرأي و الرأي كان سداد حكم شرعي عد هذا الأخير واقعا إجماعا ، و هذا الإجماع هو إجماع تشاوري ، و هذا الاجماع قد يكون حدثه ماضيا فعد اجماعا تشاوريا ماضيا ، كما قد تكون أحداثه حاضرة فنعده بطليعة تلك حاضرا . و سواء بسواء أكان الاجماع عرضيا حاضرا أو ماضيا أم كان بالواقع تشاوريا حاضرا أم ماضيا ، فإنه و بكلا الوضعين إما صريح و إما سكوتي .

إذ الإجماع الصريح يعني من غرض الإجماع ، هو أن يتفق كل أولي الأمر من المسلمين بعد تشاورهم أو عرضا على الحكم الشرعي ، ذو الموضوع منه بواقعة ليس لها تشريع في القرآن و لا في سنة النبي محمد صلى الله عليه و سلم ، من دون وجود مخالفة أو اعتراض من أي أحدٍ من هؤلاء الذين نصفهم من منصة أولي الأمر من المسلمين ، و عندها يكون الإجماع صريحا . بينما لو حصل و كان عرض الحصول هو

اتفاق و الحكم المحل منه حصولا ، إن ثبت فيه موافقة جل أولي الأمر من المسلمين عليه ، مع سكوت بعضهم ، حيث لم نعرف منهم مخالفة أو اعتراضا له ، بمقابل عدم معرفتنا على أي موافقة منهم بصدد ذلك و بالمرة ، فهذا ليس عزاء في الإجماع أن نعتد بذاك الاتفاق أنه اتفاق سكوتي جعل من الإجماع إجماعا سكوتيا[1].

فالإجماع غير المباشر وسواء أكان صريحا أم سكوتيا ، فإن علماء الأصول الفقهية يقولون بهذا الشأن المعروض في تنوع الإجماع من حيث الأخذ به كمرجعية لتكريس الأحكام الشرعية ، أن مثله مثل المصادر الأصلية الأخرى ، له دلالة قد تكون قطعية و قد تكــون ظنية ، فالإجـماع غير المباشر القطعي الدلالة هو الإجماع الصريح ، أما الظني الدلالة هو الإجماع السكوتي (الضمني)[2]. إلا أن جمهور الفقهاء اعتبروا الإجماع السكوتي ليس له حجة شرعية ، بينما ذهب فكرا و مذهبا من عقلاء الحنفية إلى أنه ذو حجة شرعية على قرينة مفادها ثبوت وضع الساكت أن عرضت عليه الواقعة ، وعرض عليه الرأي الذي يحكمها ، ومضت فترة كافية للبحث و الاجتهاد غير أنه سكت و لم يبدي أي اعتراض أو موافقة على ذلك[3]. و هذا هو الراجح في رأينا لاعتبار الإجماع قيامه تكون لها قائمة وجود بالتشاور فمادام هناك تشاور كان هناك اجماع أما اذا انتفي التشاور انتفى تبعا لذلك الإجماع عسى في هذا حدوث اتفاق بالصدفة ، تطبيقا لما قاله المولى تعالى لرسوله صلى الله عليه و سلم : **فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِـي الأَمْر.** الآية 159 سورة آل عمران . إذ الغاية من الإجماع هو توحيد استصدار الحكم الشرعي

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 56 ، 57

2تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 58 ، 57

3تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 58 ، 57

القانوني ، فيكون ذاك عازل بما يكفي لوقع أي عشوائية تشتت حيال وضع الأحكام الشرعية ، بل يساق على قدم الوحدة وما تفرضه فرضية الجماعة من أمة محمد صلى الله عليه و سلم ، و توحيد أبعاد كلمتهم إزاء كل واقعة ليس لها بند شرعي لا بالقرآن و لا بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، لذا عد التشاور هو قوام الإجماع إذ انعدامه هو انصراف عنه كون الاجماع عرضا قد يحدث و حدثه وارد بأقل من واقع حصوله .

و خلاصة القول فيما سلف ترتيب أحواله من حال الإجماع ، بأن له من المعنى ما يكفي لنحصل قضيته أنه اتفاق حاصل بين المسلمين على حكم شرعي لواقعة من نص القرآن و السنة النبوية ، و كذا على حكم شرعي لواقعة لم يرد نص ينظم أطرافها من أطراف القرآن الكريم و لا من السنة النبوية بشرط التشاور و الاتفاق . لأن التشاور لما يكون ما دون أساس لأجل الإتفاق ، فلن يكون هناك إجماع ، وإن وجد فذاك من النادر بالأحوال و هو ما نعرفه بالإجماع العرضي ، كون أن التشار من دون أساس يبين منهجية معنية لوضع الحكم الشرعي إزاء الواقعة المعروضة للتشريع مثار للفتنة وطريق للنزاع لا محال ، أكثر ما يكون منبر وحدة صف إزاء فصل القول بالحق على تلك الواقعة محل التشريع بالنظر و التشاور . أما لو كان مضمون التشاور هو التنظيم و تطبيق القياس لإقامة الحكم الشرعي للواقعة المعروضة للتشريع ، أو تطبيق أي مصدر شرعي لغرض ذاك و باتفاق أولي الأمر من المسلمين ، فذاك ما نتعد به كأساس لحصول الاتفاق ، فلو كلهم بينوا و ثابروا على نجاح الاتفاق عد الإجماع موجودا ، حتى و إن صرحوا كلهم به أو سكت بعضهم عنه ، لأن ثبوت سكوت البعض عنه سيظل الإجماع من وجوده موجود و قائم على ذلك كونه سكوتيا . حيث يكون الإجماع منظمًا

للتشريع حسبه بذاك لا يزيد عنه و يحيد لما يكون موضوعيا ، بينما لو حصل و كان شكليا فلنا الإعتبار به كمصدر للتشريع إن انعقد وفقا لما ذكرنا بلا ريب يعتري ذلك .

كما نضيف عن هذا و حسبنا هو الواقع المعاش و مفهوم الإجماع كما هو مسطر لدينا ، فإن حصوله واردًا أكثر من عدم حدوثه على العكس كما يظن البعض ، إذ أن الواقع الحالي فرض أن الناس لهم مستوى دولي يضربون الأرض عيشا بمستواه و هلم من دونه مستوى الوطني و آخر داخل الوطن هو المحلي ، و كذا المستوى الجهوي إلى غير ذلك . حيث أن عدم توفر الإجماع على المستوى الدولي بين المسلمين لا ينفي بتلك الضرورة الواقعة أن يكون هناك إجماعًا وطنيًا ، فإن لم يوجد إجماع وطني فلما لا يوجد إجماع محلي الذي إن انتفى هو الآخر لا يمنع من وجود إجماع جهوي ، و الذي إن انتفي لا يمنع أن يكون هناك إجماعًا ولائيًا أو بلديًا أو بين الأحياء ... إلى غير ذلك . لكن لو حدث وجود إجماع دولي لا يتعارض و مصادر التشريع أين تتحقق بأبعاده طاعة الله ورسوله صلى الله عليه و سلم فإنه بالضرورة يتعين الأخذ به ، حيث يكون الإجماع الوطني ملزمًا به ، و نفس الأمر لو حدث وجود إجماع وطني ، فالإجماع المحلي أو الجهوي أو إجماعات أخرى من ذات القبيل ملزمة به ، ما دام أنه في طاعة الله تعالى و رسوله صلى الله عليه و سلم ، و هكذا إلى آخر مستوى ، حيث كل مستوى من الإجماع ملزم أن يتقيد بالمستوى الذي يسبقهما بلمه من جمع غفير للمسملين ، حيث أن الإجماع الذي به أكبر عدد من المسلمين من أهل السنة و الجماعة ، هو الإجماع الأولى من الإجماع الذي به أقل عدد من أهل السنة و الجماعة من المسلمين ، و يشترط فيه تحقيق طاعة الله و

رسوله ، لأن الله و رسوله صلى الله عليه و سلم مع الجماعة لا مع القلة . فجموع الإجماع الوطني أكثرمن جموع الإجماع الجهوي أو المحلي على سبيل المثال .

3 . 1 . 1 .2. 1 .5 القياس : لما نشيع الخبر فيما بيننا كمسلمين ،أن الإجماع بين أولي الأمر منا انفض مجلسهم دون انعقاده ، ليس لعلة ما سوى أن التشاور بينهم استحال على قضية تطبيق القياس أو أي مصدر آخر[1]، يكون من مبتغاه سبيلا للحكم الشرعي الذي يحقق شريعة أداء لواقعة لم يكن لها حظ من النص بالقرآن الكريم أو من السنة النوبية ، أو أن الاتفاق بشأن حكم شرعي لم يضحى موقعا بالمرة و كل ذلك لأسباب أكيد لا يجهلون مراسيمها و جل البروتوكولات التي تتخللها فكلها تنحصرعند انعدام الاتفاق بينهم بالأساس ، أو أنه انتهى تشاورهم إن تشاوروا دون أثر يذكر لقيامهم به ، فما انتظام حالهم و تنظيم تلك الواقعة التي وجدنا أنفسنا نجهل عنها ما نسكله و إياه سلوكا و تفكيرا ، في تطبيق شريعة الله بها من تلك النواحي التي نصدقها بقدرها لنا ، لسبب أن القرآن الكريم لم يحسب لها حساب بنصوصه ، و نفس الشيء سار مسار السنة النوبية و إياها . فما كان ملجأنا من مصابنا هذا المكلل بعدم اجماع ما يجمع عليه فرضا أولي الأمر منا ، حيث انجر تشاورهم ذا نهاية لا تحمل بدابرها أي معنى لحكم شرعي ، و اتفاقهم بشأنه صار و العدم سواء ، وهذا لأسباب جمة جعل مجلسهم ذاك ينفض عن سائر ما يجب الاتفاق عليه أو تشاوروا به إزاء تلك الواقعة ، فما عسانا بهكذا حال سوى اللجوء للقياس كمصدر للتشريع بديلا عن الإجماع ، علا و عسى

---

[1]تأليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس . الصفحة 124

أن نقتني منه الزاد الأنسب لواقعتنا تلك بمنأى عن الإجماع ، كونها واقعة ذات فقر شرعي أن ليس لها ما تسد حوائج أدائنا لها بشريعة الله و بسنة رسوله صلى الله عليه و سلم . غير أن القياس شأنه في التشريع كما شأن الإجماع ، كونه مصدر يستخرج و إياه الحكم الشرعي بتركيز على صورة القرآن و السنة النبوية دون مضمونهما ، فكان بذاك الواقع جلي أن نعتبره و نعترف به كمصدر للتشريع الإسلامي غير أنه مصدر شكلي لا موضوعي ، فمنه نرى و كأننا نعاود الكرة بالرجوع للقرآن الكريم و السنة النبوية ، فعندها و بهذه الصيغة نقول هكذا يتم الرجوع لكتاب الله و سنة رسوله عليه الصلاة و السلام . نعم ، فهكذا هو القياس منهجية مقتضاها العودة للمصادر الأصلية الموضوعية للتشريع الإسلامي وفق مابينه علماء الأصول الفقهية ، فيما أباحته الآية 59 من سورة النساء ذكرا حياله : "**ياأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فاِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَـــأوِلا** " .

و لكن كيف ذلك ؟ ، لأن هذه الصيغة التي بها نعود قدما و بإسرار على تريتب حال أدائنا من القرآن و السنة النبوية ، وهذا لما انتفى بهما النص الشرعي المنظم للواقعة محل التشريع و النظر لتنظيمها ، حيث سيكون وفق القياس المرجح تفعليه بالإجماع أو ما دونه ،غير أن السؤال بذاك واحد إذ كان و لابد من طرح تفاصيله بهذا مقال لنجير الحق فيما نشرع مسايرة وقائعه ، التي صرحت أن القياس بأي وضع كان بالاجماع ، أو خارج كل حساب هو محصي لواقعه أنه قياس بمنأى الإجماع ، فهو منهجية بها نستنبط الحكم الشرعي وفق بلاغة من القواعد التي ترسم معالم استنتاج غير مباشر للأحكام الشرعية بدافع أنه قد تم العودة للقرآن

الكريم و السنة النبوية لاستخراج الحكم الشرعي ، إذن فكيف تم ذلك ؟ بحيث قال الله تعالى : "**وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْرَدُّوهُ إِلَى اَلْرَّسُولِ وَ إِلَى أُوْلِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلْذِينَ يسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهَمْ**..."الآية 83 سورة النساء . لنقول أن الإفصاح عن هذه المنهجية كفيل بما تطرق إليه علماء الأصول من تعريف هو في الحق القياس إذ قالوا عنه : **القياس هو عملية إلحاق حكم شرعي لواقعة أصلية من القرآن الكريم أو من السنة النبوية لواقعة أخرى لم يرد حكمها بهما نظرا لتشابههما في العلة أو اتحادهما فيها أو تناقضهما بصددها .**

فهذا التعريف ما انطوى بحال القياس غير مبينا ذاك السبيل الذي طالما اجتهدنا نفتش عنه ، لنجيب عن ذات السؤال المنوه به ذكرا ،كيف يتم و بطريق القياس الرجوع للقرآن الكريم و السنة النبوية ، بغية الحصول على الحكم الشرعي للواقعة التي لم يرد نص نحتكم إليه بصددها ؟ . صورة لها من الضرورة ما هو ملح بحضرتها أن تظهر على شموخها ذاك ، و ببسالة الموقف منها المنشود لنا أنها منهجية القياس هي كل علة وراء ذاك أن تصيغ الحدث كما هو منصوص على بندها من قواعد ، أي نعم ، قواعد شكلت ريع القياس فكانت من موقعها ذاك أركانه بوجودها لن نتخاذل لتحصيل الحكم الشرعي بصيغة شكلية من القرآن الكريم و من سنة نبي الله محمد صلى الله عليه و سلم ، و هي :

وتفصيل كل هذه الأركان نضرب له موعدًا فيما يأتي بيانه على الصيغة التالية:

الأصل:وهو الواقعة التي نظمها الله تعالى في كتابه بحكم قانوني شرعي ، أو نظمها رسول الله صلى الله عليه و سلم في سنته وفق ذلك[1].

الفرع : و هو الظاهرة أو الواقعة التي لم ينظمها الله تعالى بحكم شرعي قانوني في كتابه ، ولم ينظمها رسول الله صلى الله عليه و سلم في سنته وفق ذلك[2].

الحكم : وهو الحكم القانوني الشرعي الذي ينظم الواقعة المنصوص عليها في القرآن الكريم أو في السنة النبوية ، وبهذا نفهم أن الحكم الشرعي من الواجبات التي تغذيه كشروط تستلزم أن يكون مبيتا لفظا و عبارة بنص من القرآن الكريم ، أو بحديث من السنة النبوية ، فيكون لنا الاعتراف له أنه حكم الأصل بما يتوافق و قواعد القياس[3]، و له شروط حددها علماء الأصول فقالوا فيها :

أن يكون الحكم الشرعي حكم ثابت بالنص : أي تم استخراجه من نص شرعي سواء كان القرآن الكريم أو السنة النبوية ، أما بخصوص الحكم الذي صدق ثباته بالإجماع ففيه رأيين ، الأول يتبنى فكرة لا يجوز أن يكون حكم الأصل ناتج عن إجماع ، أما الرأي الثاني فيؤول أن يصح اعتبارالحكم الأصل ناتج عن إجماع و هذا ما قاله الشوكاني ، أما بخصوص الحكم الشرعي الثابت بالقياس فلا يجوز أبدا أن نقيس عليه خشية أي إلتباس في ذلك أو في ما دون ذلك[4].

أن يكون الحكم الشرعي للأصل مما يمكن إدراك علته ، أي حكم أمكننا الوضع و بطريق ماعارفنا الحسية معرفة علته و تحدديها دون

---

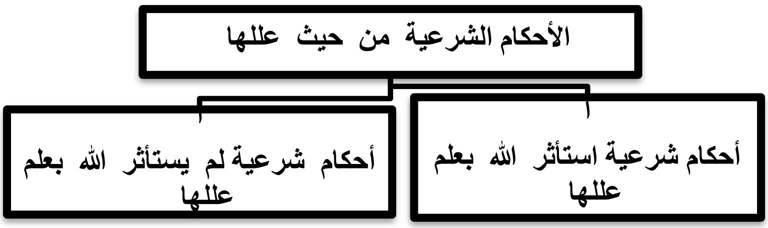
[1]تأليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس . الصفحة 124

[2]تأليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس . الصفحة 124

[3]تأليف الفقيه المالكي أبي بكربن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس . الصفحة 124

[4]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة68

معاناة تذكر في ذلك نظرا لوضوحها فيه ،و تكون بالآن ذاته محققة الوجود في الفرع ، كما هو الحال بالأصل[1]، و بهذا المقاس قدر لنا أن نعتبر بالحكم الشرعي أنه على نوعين هما :



الشكل 1 . 3 . 1 . 1.2. 1 . 5أنواع الأحكام الشرعية من حيث عللها

أحكام استأثر الله بعلم عللها : وهي تلك الأحكام التي يستحيل إدراك عللها وهذا بمشيئة هي من الله ، و وفق حكمة منه تتجلى براهينها في رغبة من الله لاختبار عباده وهم يمتثلون لأوامره ونواهيه، وينفذون التزاماته ذات الاقتضاء وذات الوضع دون أن يتجرؤوا على الاستفسار لما يقومون بتلك العبادة ، حتى ولو أنهم ذو بعد عن حقيقة علل تلك العبادات ، أين باتت تسمى هذه الاحكام بالأحكام التعبدية ، و هي التي لا يمكن أن تكون محل للقياس، مثل: الأحكام المتعلقة بتحديد أعداد الركعات في الصلوات الخمس و فروض أصحاب الفروض في الإرث ... إلى غير ذلك[2].

أحكام لم يستأثر الله بعلم عللها : وهي الأحكام التي يمكن إدراك عللها ، بحيث أن الله تعالى لم يخفها بل أظهرها و للمجتهد و الفقيه بلوغها بعد تدبر وتأمل في الحكم ، و في كل المعطيات المتسيبة في وجوده ، و ذلك في حال تم ذكرها صراحة بالنصوص الشرعية ، أو لها من الدلائل ما تجعل الفقيه و المجتهد يهتدي إليها ، و هذه تسمى

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة68

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 69

بالأحكام المعقولة ، و التي لها أن تكون محلا للقياس كونها ذات علة واضحة الأبعاد مما جعلها محلا للإرداك و الفهم من المجتهد والفقيه[1].

أن يكون حكم الأصل غير مختص به : أي لا يكون الحكم الذي نريده كمقاس للحكم بالواقعة الفرع ،من الأحكام المتعلقة برسول الله صلى الله عليه وسلم ،كزواجه بأكثر من أربعة نساء ، وتحريم الزواج بنسائه بعد وفاته ، فكل الأحكام بهذه السيرة من الاختصاص ،كلها أدلة على تخصيص الحكم برسول الله عليه الصلاة والسلام ، و قد تكون متعلقة بشخص معين لأسباب ليس لنا أن نتقيد بها طالما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد خصها لناس غير كل الناس فمتى يكون حكم الأصل مختصا به كانت علة الحكم لا يتصور وجودها في غير الأصل ، بمعنى مختصة به[2].

العلة : فالعلة هي صفة في الأصل و الفرع ، و سبب و مقصد للحكم من أجل جلب مصلحة أو دفع ضرر[3]. فمن خلال هذا التعريف السالف ذكرا للعلة ، نفهم أن لها شروط معينة حتى تقام كعلة للحكم ، و يكون اعتبارنا لها كذلك بذات الوصف لما تتحقق هذه الشروط على عرضها التي نستطيع تمثيلها بما يأتي :

العلة صفة ظاهرة في الأصل و الفرع: بمعنى أنها صفة غير مخفية بل جلية بأبعادها ما يسمح بإدراكها بالحـواس والعقل، وفقا لمقتضيات

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 69

2تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 55 ، 56 / وكذا الرجوع لكتاب أصول الفقه ، تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 70

3بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 53 / وكذا الرجوع لكتاب أصول الفقه ، تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة71

منهجية التفكير الصحيح ، ما يجعلنا هذا نستلزم ضرورة أن لا تكون وصفا خفيا لا بالأصل و لا بالفرع[1].

العلة صفة محددة في الأصل و الفرع : بمعنى أنها صفة غير واسعة المعنى لدرجة نفقد سيطرة تحديدها و ضبطها بل العكس من ذلك وجب أن تكون محددة المعنى لا شاسعة المغزى والمفهوم ، ليسهل التحكم بها و التعامل بها بأطراف الحكم الذي يأويها ليتم ظبطها[2].

العلة صفة غير مختصة بالأصل : بمعنى أن لا تكون من منزلة السبب المتعلق بالأصل فقط لحدوث الحكم الشرعي عليه ، بل يجب أن تكون صفة موجودة في الفرع أو فروع أخرى إن وجدت على غرار الأصل[3].

العلة صفة مناسبة للحكم : بمعنى أن العلة بجردنا و إياها كصفة في الأصل و الفرع ، و في نفس الوقت هي سبب للحكم ، فلابد أن تكون سببٌ يتضمن شكلا و موضوعا ، غايةً تتمحور واقعًا و خبرًا أن فيها دفع للضرر و جلب للمنفعة ، فهذا هو التناسب برأينا بين العلة و مفهوم الحكم الشرعي [4].

و للعلة طرق لاستخلصها من الأحكام الشرعية ، نظمها علماء الأصول الفقهية حتى لا يتيه الفقيه و المجتهد بها عن جادة الصواب ، فيما استفحلت كل المصادر و الأصول المؤدية لتأويل وضعها أناء كل

---

[1]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 56 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه ، تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 75، 76،77

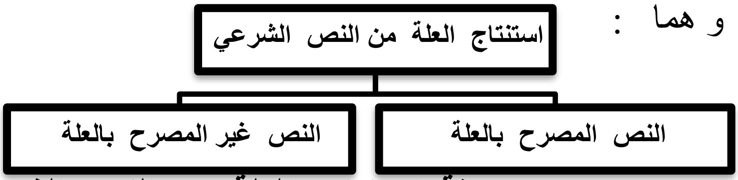
[2]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 53 ،56 / و كذا تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 75، 76،77

[3]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 56 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه ، تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 75، 76،77

[4]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 56 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه ، تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 75، 76،77

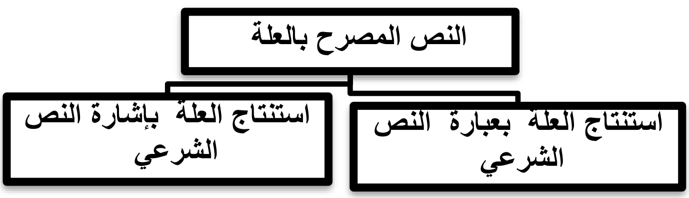
حكم شرعي ، حيث تم تسطير هذه الطرق لاستخراج علل الأحكام و تحديدها بهوية أصوليه أنها مسالك العلة وهي :

استنتاج العلة من النص الشرعي : بحيث يتضمن النص الشرعي سواء النص من القرآن أوالنص من السنة النبوية ، العلة ، وذلك في إطار صورتين و هما :



الشكل 2 . 3 . 1 . 1 . 2. 1 . 5 صيغة استنتاج العلة من النص الشرعي

فالنص المصرح بالعلة يمكننا استخلاصها منه بطريق قاعدة عبارة النص أو بطريق قاعدة إشارة النص على السياق التالي :



الشكل 3 .3 .1 .1 .2. 1 .5 صيغ استنتاج العلة من النص الشرعي المصرح بها

فقاعدة استخلاص العلة بعبارة النص الشرعي[1] تقتضي أن نجد العلة مذكورة صراحة بما أملاه النص الشرعي من عباراته ، التي بمجرد قراءتها ندرك العلة من الحكم من النص الشرعي ، مثل قول الله تعالى:"**رُسُلاً لِئَلاَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ اَلْرُّسُلِ مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ**.."سورة النساء الآية: 165 ، ومثل قول رسول الله صلى الله عليه

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 83 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : إثبات علة الأصل . الصفحة 129

وسلم: **"إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ، فكلوا وادخروا ".**

فإذا حدث و لم نستوعب العلة بعبارتها من النص أمكننا تطبيق قاعدة استخلاص العلة عن طريق إشارة النص الشرعي ، و هذا بما نعلمه عن قاعدة إشارة النص أنها القاعدة التي نجزم بها وضع الحكم الشرعي أهو اقتضاء أو وضع، و بناءً على ذلك يمكننا تحدد العلة به و المذكورة صراحة لأجله ، مثل قول الله تعالى:"**يَسْأَلُونَكَ عَنِ اَلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذًى فَاعْتَزِلُوا اَلْنِسَاءَ فيِ َلْمَحِيضْ**.."سورة البقرة 222.[1]

أما النص غير المصرح بالعلة فانعدام تصريحه بها لا يعني أن العلة منعزلة عنه ذكرا ، فقد نلمس وجودها وفق قاعدة لغوية تسمى دلالة إيماء ، و هي بحقيقتها قاعدة إشارة النص الشرعي التي نحدد بها الحكم الشرعي على هيئة من الإقتضاء أو بأبعاد ما يكون وضعا ، حيث أن الإشارة تلك باقتضائها أو بوضعها لا تصرح صراحة على العلة ، و إنما بحالها ذاك فهي تتضمن العلة ، إذ لا تتضمن تعليلا على ذاك الإقتضاء أو الوضع صراحة و إنما تتضمنه و تشير إليه بإشارتها تلك كقول الله تعالى:"**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْر".**الآية 159 سورة آل عمران . فعبارة و شاورهم في الأمر اقتضاء ، إذ هو أمر و الأمر دال على الإيجاب بهذه الآية الممثلة في إقامة الشورى ، ليس لعلة أخرى غيرأنه لأجل الإتفاق و الإجماع بأمور الدين و الدنيا ، فهكذا وضع للعلة قد تضمنته إشارة النص دون أن تحدث به صراحة. و كقول رسول

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 83 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : إثبات علة الأصل . الصفحة 129

الله صلى الله عليه و سلم : **لا يرث القاتل**.فهو حاصل من علة تظهر بدلالة إيماء لأنها غير مصرح بها من ما هو جلي به[1].

إستنتاج العلة من الإجماع:بحيث إذا اتفق المجتهدون في عصر من العصور على علة كوصف لحكم شرعي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم ، ثبتت علة هذا الوصف للحكم بالإجماع بشرط مأخذه بحالة هي بين قوسي إذا لم يوجد في النص الشرعي ما يبرر أي أمر منه على أنه علة[2].

استنتاج العلة بالسبر و التقسيم : فالسبر هو ما نقصده بالمعنى اختبار ، و التقسيم بالنسبة لهذا المعنى هو الحصـر ، وبالتالي نفهم أن السبر و التقسيم ما هما غير منهجية لتحصيل علة حكم شرعي ، لم يتحقق كسبها لا من النص و لا من الإجماع ، ولما كان من ما تم إيفاءه لنا بوعود ما تعنيه حصر واختبار ، فهي بذلك عملية تحصيل تعليل شرعي لحكم شرعي بعد حصر كل الأوصاف المحتملة أن تكون علة لهذا الحكم بواقعة معينة ، حيث تكون هذه الأوصاف متعلقة بالواقعة التي تم الحكم فيها بالحكم القانوني الشرعي ، ليكون كل هذا إعدادًا لقيام باختبار تلك الأوصاف بما هو الأصلح منها ليكون علة للحكم الشرعي في سيرة تطبيقه على الواقعة المخصصة له ، مع تمعن في كل الشروط الواجب توفرها لدى علة الحكم ، لنلاحظ الأنسب منها ، بعد ذلك الفرز الحاصل بما حصرناه الذي نعنيه اختبارا ، فنحدد به علة الحكم القانوني الشرعي ، و مثال ذلك :

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 84 / ولنا في هذا الرجوع لكتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : إثبات علة الأصل . الصفحة 129

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 84

علة تحريم لحم الخنزير، فالمجتهد لما يقسم العلة أي يحصرها يجد عدة أوصاف كونه مضر ، أو كونه حيوان مفسد ، أو كونه ليس أليفا ، فيستبعد الوصف الثاني و الثالث و يبقي على الأول ، أي مضر بواسطة الاختبار ، ليجعل منه علة حكم تحريم لحم الخنزير . أو كحال تحريم السرقة فلهذا العمل المشين عدة أوصاف كونه مضر ، كونه أخذ شيء بغير وجه حق ، كونه تعدي على حقوق الناس ، فلو اخترنا بين هذه الأوصاف الوصف الثاني أي أخذ شيء بغير وجه حق ، فسيكون علة لتحريم السرقة بعد حصره مما سلف من علل كأوصاف بفعل السرقة[1].

و لكننا و بمحض ما تأملنا من بداهة العقل لما يسير حذا شريعة الله ، مستأنسا فيها كتشريع ليحق عبادته ، فإنه ومن باب الحرص على هذه العبادة ، ما هي المعطيات الشرعية التي تجعلنا نقر بالقياس على أنه مصدر ذو الرتبة الرابعة في التشريع الإسلامي، بوزن ما ندركه عنه أنه آخر المصادر الأصلية للتقنين الشرعي، وثاني المصادر الأصلية الشكلية بعد الإجماع ، لأن لهذه الفرضية بمحمل القياس دلائل تجعل منها نظرية تستوجب التطبيق بمقتضى ما أحلت به شريعة الله ، لما قال في الآية 59 من سورة النساء:"**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اُللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـــــأْوِيلاً.**"

فالمعلوم لدى ما نعتقل به فقها لمقصود المولى تعالى برد أمر التشريع لله و الرسول صلى الله عليه و سلم ، حسب ما برره علماء الأصول الفقهية ، هو الرجوع لكتاب الله الممثل في القرآن الكريم ، ولسنة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه و سلم ، في حال به من إنتفاء إجماع أولي الأمر

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 84 / كما يمكن الرجوع لكتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : إثبات علة الأصل . الصفحة 129

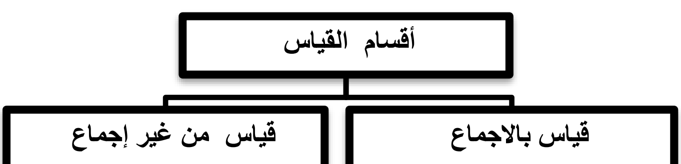
من المسلمين[1]، لكن الرجوع لهذه النصوص الشرعية قد سبقه قصد أين كان سبب اللجوء للإجماع ومن ثمَّ القياس لعلة عدم احتواء هذه النصوص لحكم شرعي للواقعة المعنية بالتشريع ، إذن فكيف نفسر رجوعنا لها مرة أخرى ؟ ، حيث أن هذا التفسير هو ما نوليه تأشرة اعتبار القياس أنه مصدر التشريع ، إذ هو الوسيلة لا الغاية التي بها نبرر صيغة الرجوع التي أوجبنا بها الله تعالى في حال انتفاء الإجماع بل و لفض النزاع كذلك ، أين كان على أولي الأمر من المسلمين الإستعانة بالقياس كملاذ للتشريع أناء إجماعهم عليه ، فهو أولى المناهج التي يجب الإتفاق عليها إبان الإجماع لا سابق له من ذلك قط في مسألة كمسألة التشريع ، لأن القياس بكل الأحوال هوالصيغة الشكلية لاستنباط الحكم الشرعي ، و هو ما يعبر عنه بالإستنتاج غير المباشر .

لذا عد المنهجية الشرعية للرجوع المنوه به للقرآن و السنة النبوية ، غير أننا نضيف عن هذا قول الله تعالى : "**إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُم رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيكُم كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَونَ رَسُولاً ، فَعَصَى فِرْعَونُ الرَّسُولَ فأَخَذْنَّاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ".** سورة الجن الآية 13 . و التي و تعني بالنص التام بها، أي قيسوا أنفسكم بهم، أي بقوم فرعون ، لأن الآية جاءت مخاطبة العقول بحتمية طاعة الرسول صلى الله عليه و سلم فإن عدم طاعته هي خاتمة لسبيل سلكه من قبلنا فرعون و جنوده لما عصوا نبي الله موسى ، فأكرمنا الله أن نتعبر بما حصل لهم، و هذا مداعة لاستخدام القياس و دلالة على شرعية سلوكه كمنهج للتشريع . و كذا قول الله تعالى:"**فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ**" سورة الحشر الآية 2 . فالاعتبار

[1]كتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : إثبات علة الأصل . الصفحة 129 / و لنا في هذا مراجعة كتاب أصول الفقه تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 61،62،63،64

المشار إليه بالآية فيه شيء من القياس ، أي يمكننا بالحال بما هو للقياس من معنى أن يكون ما يمكننا تفسيره أنه اعتبار ، و هذا جلي في عدة أمور هي لنا من مشهدها عبرة و خلاصة نعتبر بها ، أي نقيس وضعنا و إياها انها قد تكون من مصابنا .

وكذا قول رسول الله صلى الله عليه و سلم عن ابن العباس رضي الله عنه : أن امرأة جاءت إلى النـــبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل، أفأحج عنها ؟. قال: **نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ ، قالت : نعم فقال : اقضوا الله الذي له فإن الله أحق بالوفاء.** رواه الشيخان. فكل ما سلف يترتب على ذهن ما نؤوله بالقياس أنه مصدر تشريعي رابع للشريعة الإسلامية ، هو حقيقة نكرانها هو نكران لشريعة الله بلا ريب ، فمذهبنا من هذا هو اعتبار القياس رابع المصادر التشريعة الأصلية للشريعة الإسلامية ، بحيث و بهذا الإعتبار أمكننا الحال من رؤية القياس بأنه على فصلين و قسمين هما:



الشكل 4 . 3. 1. 1.2 .1 . 5 مفهوم أقسام القياس كمصدر شرعي للتشريع

فالقياس بالإجماع هو ذلك القياس الذي يتم بموافقة أولي الأمر من المسلمين _ إزاء واقعة تخلو النصوص الشرعية من أي تنظيم شرعي يعتري حيثياتها _ باللجوء للقياس فإن وافقوا على كيفية صياغته و تمامه ليبلغوا به الحكم الشرعي للواقعة المعنية به ،عد الإجماع في

هذه الحال هو مصدر ذلك الحكم الشرعي لهذه الواقعة و ليس القياس ، و إن حصل الحكم الشرعي هذا بالقياس .

أما القياس من غير إجماع هو ذلك القياس الذي تمام حصوله يكون بمنأى عن الإجماع ، حيث لما تتوفر أطوار كل المعطيات المؤدية لعدم انعقاد الإجماع لا يكون لكل مجتهد أو فقيه سوى اللجوء للقياس ، باعتباره الملاذ الأمثل للتشريع معززا بأنه رابع المصادر الشرعية بعد الإجماع بتزكية من الله ، غير أنه سيتم بشكل يُفْرَدُ به الباحث والعالم عن العلماء الآخرين ، فإن حصل به الحكم الشرعي لواقعة محل التشريع أعتبر بذاك الواقع أنه مصدر ذاك الحكم و ليس دون سواه ، فهو من الأخير قياس تم دون وجود إجماع لحكم شرعي للواقعة محل التشريع .

3. 1. 1.2. 1. 6إستنتاج الأحكام الشرعية من المصادر الشكلية للتشريع الإسلامي :

إنْ حُقَّ المعلوم فيما نوليه تعبيرا و اصطلاحا ، أنه إستنتاج للأحكام الشرعية القانونية من المصادر الشكلية للتشريع الإسلامي ، هو ذاته بشكليته تلك استنتاج شكلي لكونه وسيلة يستخلص بها الحكم ، بالتركيز على صورة المفهوم أو التعبير اللغوي دون مضمونه ، هو علة فيها من الدلالة ما يجعلها بقدر ذاك دالة على أن الإستنتاج الشكلي ما هو غير منهجية يستعان بها لاستنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي ، إذ الدليل هو نفسه القرآن الكريم و السنة النبوية ، حيث ما يبرر هذه الشكلية هو فض أي تنزاع و استبعاده بالقدر المستطاع ، بتلك الحالة التي فيها المسلمين ، هم قاب قوسي أو أدنى من الدخول في نزاع أو في فتنة ، التي ستنصب على أمرين هما :

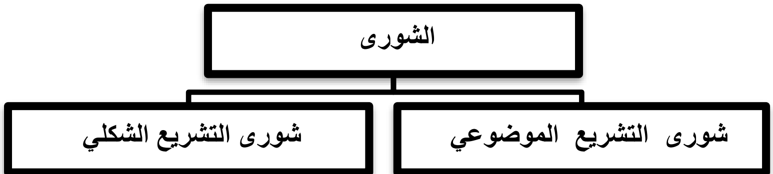
وفاة الرسول محمد صلى الله عليه و سلم كونه الكيان الذي كانت تجتمع عليه أمة الإسلام بعد القرآن الكريم ، فغيابه هو غياب عن واقع المسلمين و إسلامهم على مستوى عبادتهم وسيرتهم و شريعة الإسلام هذه ، مما سيكون دافعا لحدوث نزاع أو ما شابه ذلك بأقل أو أكثر خصوصا حول مسألة التشريع .

وجود وقائع لم ينص النص الشرعي على تشريع يأخذ بناصيتها منظما إياها ، مما يجعلها مسألة تشريع لدى المسلمين ، و التي لا يطالها حل إلا بإجماعهم على حكمها و إلا فسيكون لكل منهم تشريع يخصه بها بعد القياس طبعا ، لأنه قد تختلف الأقيسة حيالها أيضا .

فهذا ما نعتد بجلاله علة لأجل الهرع بدفع كل هلع قد يصيبنا جراء هذين الأمرين و الله هو المستعان ، حيث لما بدا هذا مؤكد وقوعه على نظر المسلمين أو في غفلة منهم، حدد المولى تعالى سيرة التشريع كيف يكون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم ، وفي حالة عدم وجود بند شرعي من القرآن الكريم والسنة النبوية لواقعة معنية بالتشريع بحال المسلمين منها سلوكا وفكرا، ومقتضى هذا الحال نجده بما أذرفه قوله عز من قال:**"ياأَيُّهَا اْلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اْللَّهَ وَ أَطِيعُوا اْلرَّسُولَ وَ أُوْلِي اْلأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَـــأوِلاً ."**

فإذا حدث وغاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسلمين، أو لم يجدوا نصا شرعيا يقلم أحوال واقعة يعيثون بها عيشا لا في كتاب الله ولا في سنة محمد رسول الله عليه الصلاة و السلام ، كان لهم طاعة أولي الأمر من المسلمين، وطاعة هؤلاء لها ترجمة أصولية فقهية مفادها اللجوء

للإجماع من طرف المسلمين لدرء أي فتنة أو نزاع يتموقع بينهم، في حال ما تربعت هذه الأسباب بواقعهم فالإجماع خير وسيلة لذلك ، فإن وجد ما يدل على اتفاق فقهاء المسلمين بخصوص حكم للواقعة معرض الحال للتشريع فلا إشكال نصادف، إلا بحال فيها نتواعد لواقعة لم يتفق بشأنها بحكم معين ، ما يدفع المجتهدين إلى التشاور بغية الإتفاق حسب إملاءات سيرة الإجماع ولكن على ماذا سيتفق هؤلاء بوقع ما سيتوصلون إليه، والذين هم أولي الأمر من المسلمين ؟ لنقول بالطبع سيتشاورون على التشريع و مسائل التشريع بينهم ، و هذا التشاور له منظرين على مستوى من وزن الإجماع ، وهما :



الشكل 1 . 3 . 1 . 1 .2. 1 . 6 مفهوم الشورى كمنهج للتشريع

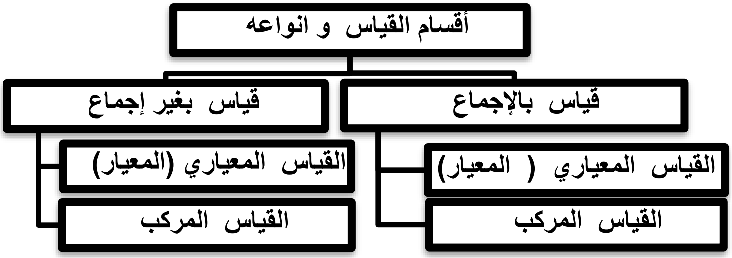
فشورى التشريع الموضوعي تقتضي التنظيم الموضوعي للتشريع ، و مآل ذلك من المعنى يعني التشاور من قبل أولي الأمر من المسلمين حيال التشريع لوقائع قد ضمنت لها مواقع من أحكام شرعية تخصها من القرآن الكريم أو من السنة النبوية ، فيكون لأولي الأمر من المسلمين البت فيها نظرا لغياب محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم عنهم ، ليكون ذلك سدا للفراغ الذي وجده المسلمون من واقعهم ذاك ، فيتحدون على إثرذلك بإجماعهم على تنظيم التشريع لواقعة ذات المحل من التشريع من كتاب الله أو من سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، إلا أنه و بالرغم من إجماعهم على ذاك ، إلا أن مصدر التشريع بهذه

الحال هو القرآن الكريم أو السنة النبوية و ليس الإجماع . حيث دور الشورى هو تنظيم التشريع ليس إلا ، حيث يعتبر هذا التنظيم تسطير شكلي لتوقيع التشريع ليس إلا ، أين تتوحد بطيات ذلك الواقع كلمة المسلمين في مسألة التشريع فيكون الإجماع هو راعي التشريع بهكذا واقع و ليس مصدره .

أما شورى التشريع الشكلي فهي من معنى التنظيم الشكلي للتشريع ، فمبلغنا عنها مما لها من المعنى ، أنها ذلك التشاور من قبل أولي الأمر من المسلمين المضفي للحيلولة من وقوع نزاع جراء غياب تشريع من كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، لواقعة ما ، يحتاج المسلمون لضبط أدائهم حيالها ، و ذلك بأن يلزموا سلوكهم و تفكيرهم بحكم شرعي ينتهون إليه بمبعث ما تجلى بتشاورهم إزاء ذلك الوضع ، حيث سيثمن تشوارهم على استعمال القياس لبلوغ حكم شرعي لتلك الواقعة فإن اتفقوا على القياس بشكل و موضوع معين ، ونتج الحكم بأثر تفعليه كمنهجية تشريع ، عد الإجماع هو مصدر ذلك الحكم لا القياس . فإن لم يجدوا قياسا أو لم يتفقوا عليه كان لهم اللجوء لمصادر التشريع الفرعية فإن اتفقوا على واحدة منها كملاذ لحكم يرتب حال تلك الواقعة ، عد الإجماع هو المصدر لا أحد تلك المصادر . لهذه الأسباب نقول أن الشورى بمثل هكذا حال ستكون بمثابة استنتاج شكلي للحكم الشرعي ، كونها ركزت على صورة القرآن الكريم و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم لاستخلاص ذات الحكم الشرعي للواقعة المعنية بالتشريع لا على مضمونهما ، فأحال هذا الأمر أن يكون الإجماع هو المصدر لا القرآن و لا السنة النبوية بهذا الحال من تلك الوضعية ، تطبيقا لقول الله تعالى :"**وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى**

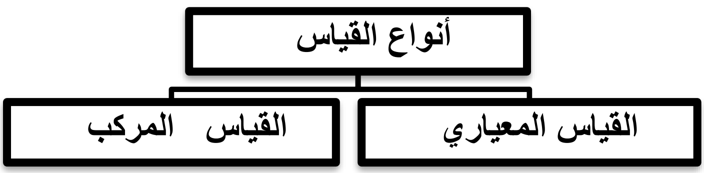
اَلْرَّسُولِ وَ إِلَى أُوْلِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلْذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهَمْ "...الآية 83 سورة النساء .

كما قد يحدث الإجماع من غير تشاور و هنا يكون للصدفة و القدر الكلمة في ذلك ، و هذا لما تتفق فتاوى الفقهاء للواقعة المعنية بالتشريع لا يحكمها نص من الكتاب و لا من السنة النبوية ، فإن صار لهذا شأن واقع و حدث ، انعقد الإجماع و تعقد صفة أنه مصدر لذلك الحكم . و إذا حدث وانتظم حال المسلمين بواقعة لم يمس لها طرف تنظيم من كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فبالطبع كما اشرنا سيكون لأولي الأمر من المسلمين كلمة الفصل بها بحكم شرعي ، علا و عسى أن ينتهوا إليه باتفاقهم عليه تشاورا ، و الذي أضفى عليهم الاستعانة بالقياس كمنهجية شرعية لتحصيل الحكم الشرعي المبتغى منه تنظيم تلك الواقعة ، فإن اتفقوا على القياس وفقا لما يمتنه من معطيات كان له الحكم الذي يؤول بالقياس ، غير أن الإجماع هو المصدر لا القياس ، وهذا ما نشهد عليه أنه القياس بالإجماع . بينما لو حصل تنافرهم و لم يجدوا قياسا كما وضحنا كان لهم اللجوء للمصادر الفرعية للتشريع ، فإن حصل اتفقوا ، و إن لم يحصل بينهم اتفاق حيال واحدة منها كمنهجية تحصيل للحكم الشرعي للواقعة المعنية بالتشريع، إنفض بأثر ذلك الإجماع بينهم و أضحى القياس هو النظرية الأمثل كمصدر للتشريع فإن انصرف كل واحد منهم إلى قياس معين باجتهاده الخاص ، و نتج عن فعل ذلك حكم شرعي بالتدبر و التأمل و الإجتهاد الخاص لكل منهم كان الحكم محل بلوغهم المنظم للواقعة المعنية بالتشريع مصدره القياس، و هذا ما نعقل عنه أنه قياس من غير إجماع ، غير أن هذا القياس سواء أكان بإجماع أو من دونه فهو يتنوع إلى نوعين هما :



الشكل 2 . 3 . 1 . 1 . 1 .2 . 1 . 6 أنواع القياس كمصدر شرعي للتشريع

إذ سيصير حال القياس وفقا لأقسامه بين قياس بإجماع و قياس بغير إجماع على الشكل التالي :



الشكل 3. 3 . 1 . 1 . 1 .2 . 1 6 أقسام القياس و أنواعه كمصدر شرعي للتشريع

فالقياس المعياري[1] هو ذلك النوع من القياس الذي نشهد له موقع من القياس بالإجماع او القياس من غير إجماع ، و هو بهذه سيرة منهجية تحدد حركة العلة بين الفرع و الأصل ، حيث إذا كانت تلك الحركة من العلة المثبتة في الأصل و الفرع، أنها بينهما بالتشابه، أي أن الحدث من العلة ، أن الأصل يشبه الفرع في العلة إذ هي واحدة بينهما فعندها يكون القياس معياري . و الذي يقتضي بهذه الحال مقدمتين ونتيجة حيث أن المقدمة الاولى من هذا القياس هي ما يعرف بالمقدمة الكبرى التي تحوي على الأصل و الحكم و العلة، بينما المقدمة الثانية و هي الصغرى فتحوي الفرع و العلة دونهما الحكم الشرعي، غير أن العلة المطروحة في المقدمة الأولى بكونها سبب للحكم على الأصل هي نفسها المتوفرة حدثا ولاحرج عند الفرع ، لتكون النتيجة ثبوت حكم الأصل على الفرع لتشابههما في العلة . و مثال هذا نجد

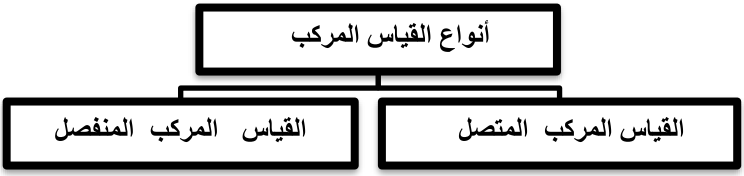
[1] كتاب دروس المنطق الصوري . تأليف الأستاذ محمود اليعقوبي .الصفحة 123

قضية تحريم المخدرات و ذلك عن طريق القياس المعياري بعلة تحريم الخمر ، وذلك بالسياق الآتي :

المقدمة الأولى	الخمر حرام لعلة هي انه مسكر
المقدمة الثانية	المخدرات مسكرة
النتيجة	المخدرات حرام لعلة هي انها مسكرة

و بهذا سيكون القياس المعياري من جانب علته تلك ذو اعتبار أنها معيار ، يمكن تطبيقه على عدة فروع ، بحيث لو طبقنا علة تحريم الخمر المتمثلة في الإسكار فإن كل مأكول أو مشورب مسكر فهو حرام ، لهذا نقول على كل قياس يتم به إلحاق حكم الأصل منه بالفرع فيه لتشابههما في العلة أنه قياس معياري ، لأن العلة منه هي عبارة عن معيار يمكن إعماله بعدة فروع لتستفيد من الحكم المسطر بوجودها في كل فرع من تلك الفروع .

أما القياس المركب ، فهو نوع من القياس الذي توفره أكيد في قياس الإجماع أو في قياس من غير إجماع ، وهو بهكذا واقع قياس يتكون من مقدمتين و نتيجة ، حيث أن المقدمتين و النتيجة مركبين بالإثبات و النفي ، لهذا يعتبر هذا القياس قياس مركب ، و تفسير ذلك نؤوله حيال تنوع هذا القياس بين قياس مركب متصل و قياس مركب منفصل و ذلك على الشكل التالي :



الشكل 4. 3 . 1. 1.2. 1. 6 أنواع القياس المركب كمصدر شرعي للتشريع

فالقياس المركب المتصل[1] هو ذاته القياس المشكل من مقدمتين ونتيجة ، فالمقدمة الاولى يتم تحديد الأصل بها و الفرع بصيغة تعبير شرطي ، أين تظهر بموضوعها الشرطي ذاك أن هناك علاقة اتصال بين الأصل والفرع ، كأن يكون الأصل حيز للفرع ، وهذا الأخير منه هو صفة فيه ، و أي شكل يسير على أنه إتصال منشود بحاله بين الأصل الفرع ، لأن علاقة الاتصال الواردة بينهما هي علة الحكم ، حيث تتضمن المقدمة الثانية إثبات للحكم على الأصل ، لننتقل بذلك إلى النتيجة التي ستضفي لنا من لدنها أن الفرع هو الآخر ثابت فيه حكم الأصل لعلة اتصال الفرع به ، كما هو مجسد وقائعه على ما تضمنته المقدمة الأولى . و مثال ذلك نؤوله على ما يبرر ذاك التقرير أن الشريعة الإسلامية علم وفق الشكل التالي :

المقدمة الأولى	إذا كانت الشريعة الاسلامية علم
المقدمة الثانية	و الشريعة الإسلامية نظام الله تعالى على عباده
النتيجة	إذن فالعلم نظام الله تعالى لان العلم هو شريعة ربانية

حيث أن المقدمة الأولى في هذا النوع من القياس تتقضى تثبيت واقعة اتصال الأصل بالفرع بمختلف صور ذاك الاتصال ، على أن يذكر

[1] تأليف الأستاذ محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 193

على صيغة الشرط ، أما المقدمة الثانية فيتم إثبات الحكم الشرعي على الأصل ، لتكون النتيجة محفل إثبات حكم الأصل على الفرع بعلة علاقة الإتصال المحققة شرعا بينهما ، و هو ما يعرف بالإتحاد في العلة ، أين يكون الفرع متحد مع الأصل بالعلة ، و التي تم رصدها كشرط في المقدمة الأولى من هذا القياس[1]. فالقياس المركب المتصل هو ما اعتنت به فواصل علم أصول الفقه و رسائل الاجتهاد فيه أنه ما يعرف إلى حد بعيد ، بمفهوم الموافقة[2]، وهو كمن يفهم أن ضرب الوالدين أو أحدهما محرم قطعا إنتدابًا بقول الله تعالى: **فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ**... الآية رقم 23 سورة الإسراء ، إذ أن الله تعــالى من خلال هذه الآية يحرم قول أفٍ للوالدين ، فتصور الأمر بالنسبة لضربهما أو شتمهما أو غير ذلك ، فهو طبعا محرم ، كون أن واقعة قول أفٍ لهما تحتوي بحكمها واقعة ضرب الوالدين و شتمهما و إيذائهما و غير ذلك.

أما القياس المركب المنفصل[3]، فهو ذلك القياس المهيأ بتركيب و تشكيل نستوفي منه مقدمتين و نتيجة ، حيث أن المقدمة الأولى تتضمن و على صيغة الشرط إثبات علة حكم شرعي على الأصل مع ذكر الحكم ، أما المقدمة الثانية فتتمضن نفيا لعلة الحكم الشرعي على الأصل بالفرع ، و لإثبات نقيض تلك العلة على الفرع نكون أمام نتيجة تنفي ثبات الحكم الشرعي على الفرع و تثبت عكسه عليه ، و ذلك نظرا لانعكاس العلة بين الفرع و الأصل .أين يكون الفرع نقيض الأصل في العلة فبالبطع سنحكم

1تأليف الأستاذ محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 193 ، 209

2كتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب المفهوم : مفهوم الموافقة . الصفحة 104 / كما يمكن لكتاب علم أصول الفقه تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . قاعدة دلالة النص . الصفحة 173،174

3تأليف الأستاذ محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 193 ، 209

على الفرع بنقيض ما هو محكم على الأصل و شرعا ، و مثال ذلك نستقصي قضيته من قضية قال بها المولى تعالى قائلا : **قُلْ لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا .** سورة الأنعام الآية 145 . وعندها نقول عن القياس أنه سيتم بقضية أكل الدم المسفوح على السياق الآتي :

المقدمة الأولى إذا كان اكل الدم حرام لما يكون مسفوحا

المقدمة الثانية	و هناك دم غير مسفوح هو محل للإنسان للاكل
النتيجة	إذن فالدم غير المسفوح حلال مادمت علة انه غير مسفوح واردة به

إذ بهذا نفهم أن الحكم الشرعي القاضي بتحريم واقعة أكل الدم المسفوح، وبحال تطبيق القياس المركب المنفصل نكون بصدد نتيجة مفادها أن الدم غــير المسفوح حلال ، حيث أن هذا الحكم هو مخالف للحكم الأول ولا دلالة لهذه الآية على الحكم الثاني ، حيث تم التوصل للحكم الثاني بدليل هو تناقض الأصل مع الفرع في علة الحكم ، حيث عد الأصل دم مسفوح بينما الفرع دم غير مسفوح ، وبدليل آخر هو ما يعرف بالإباحة الأصلية ، وقد يكون بدليل شرعي مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أحلت لكم ميتتان و دمان، أما الميتتان فالسمك و الجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال .**

و في حقيقة الأمر فإن القياس المركب المنفصل بهذه التفاصيل هو ما يعرف لدى علماء أصول الفقه بقاعدة مفهوم المخالفة [1]، وهي على خمسة أنواع:

مفهوم الوصف: مثل قول الله تعالى:**"يَسْأَلُونَكَ عَنِ اَلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذًى فَاعْتَزِلُوا اَلْنِسَاءَ فِي اَلْمَحِيضْ ..."**سورة البقرة 222. فهذا أمر من الله باجتناب الجماع مع الزوجات هم بحال الحيض لأن فيه أذى ، و بمفهوم المخالفة يجوز جماع الزوجات و هن لسن على حال الحيض[2]

مفهوم الغاية: مثل قول الله تعالى:**"وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنْ لَكُمْ الْخَيطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ".**البقرة 187 ، و وفقا لقاعدة مفهوم المخالفة نجد أنه لا نأكل و لا نشرب بعدما يتبين الخـيط الأبيض من الخيط الأسود فذاك الفجر، و ذلك من أجل المحافظة على الصيام ، سواء بأدائه فرضا في رمضان ، أو أدائه سنة أو نافلة[3].

مفهوم الشرط: مثل قول الله تعالى :**"وَ إِذَا ضَرَبْتُم فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ اَنْ تُقَصِّرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُم أَنْ يَفْتِنَكُم الذِينَ كَفَرُوا"** سورة النساء 101. و وفقا لما تمليه قاعدة مفهوم المخالفة فإنه لا يجوز تقصير الصلاة في حال كنا به بمعزل عن خوفنا من فتنة الذين كفروا ، و كقول الله تعالى:**"وَإِنْ كُنَّ أُولاَتُ حَمْلٍ فَأنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ".** الطلاق الآية 06 .حيث ووفقا لقاعدة مفهوم المخالفة إن كن لسن أولات حمل فلا ينفق عليهن ، و هذا في حالة الطلاق على العموم[4].

---

[1]كتاب المحصول ، تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب المفهوم : مفهوم المخالفة . الصفحة 104

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 170

[3]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 170

[4]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 170

مفهوم العدد: في قول الله جلا وعلا:"**فاجْلِدُوهُمْ ثَمَــانِينَ جَلَدَةً**" سورة النور04، ووفقا لقاعدة مفهوم المخالفة فنجد أنه لا يصح جلد القاذف لمحصنات بأقل أو أكثر من ثمانين جلدة[1].

مفهوم اللقب :و مثال ذلك في قول الله تعالى:"**حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**"سورة النساء 23. فوفقا لقاعدة مفهوم المخالفة فنجد غير الأمهات من النساء حلال نكاحهن ، وقول الله تعالى :"**محمد رسول الله**" .سورة الفتح الآية 29 فوفقا لقاعدة مفهوم المخالفة ليس غير محمد رسولا و نبيا لله و في ذاك فيما هو وراد من هذا القبيل في سنة رسو ل الله صلى الله عليه و سلم أيضا ، حيث نعتد باللقب اصطلاحا و معنى أنه كل لفظ هو من مقام الإسم الجامد الذي يرد في النص الشرعي القرآني أو السني النبوي إسما و علما ، فكما نلاحظ على مستوى مفهوم المخالفة في مفهوم اللقب أن به اشتباه[2] قد يجعل الحكم الشرعي المستنبط بإثره خاطئ بأكثر منه صحيح لهذه الأسباب نفصح فنقول :

أن علماء الأصول الفقهية على أخذهم بمفهوم المخالفة كدليل استنتاج الأحكام الشرعية ، هم على ثلاثة مواقف متباينة نذكرها بالتفصيل الآتي:

حيث اتفقوا على عدم الأخذ بمفهوم المخالفة في النصوص الشرعية و غير الشرعية ، حيث لا يستدل بالحكم الشرعي من نص شرعي أو غير شرعي بطريق مفهوم اللقب[3].

و اتفقوا على الأخذ بمفهوم المخالفة من حيث مفهوم الوصف أو الشرط أو العدد أو الغاية لاستخراج الحكم من النصوص غير الشرعية[1].

---

1 تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 170

2تأليف الأستاذعبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 170

3تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 171

غير أنهم اختلفوا في قضية الأخذ بمفهوم المخالفة في النصوص الشرعية ، أي تلك المتعلقة بمفهوم الوصف و الشرط و الغاية و العدد . بحيث ذهب جمهور الأصوليين إلى أن النص الشرعي المتضمن لحكم في واقعة ، إذا ارتبـط بوصف أو شرط أو بغاية أو عدد يكون دليلا لنقيض حكمه في واقعة مناقضة للواقعة المحكوم فيها شرعا بالنص، وهذا حادث إذا كانت ذات الواقعة التي ليس لها محل من التشريع في القرآن الكريم و السنة النبوية مرتبطة بالوصف أو الشرط أو الغاية أو العدد ، المخالف للمفهوم الحاصل به في الواقعة المنصوص عليها شرعا بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[2].

كما ذهب الأصوليون من الحنفية إلى أن النص الشرعي المتضمن لحكم في واقعة و كان ذا ارتباط بوصف أو شرط ، أو بغاية أو عدد ، لا يكون دليلاعلى حكم لواقعة أخرى بأساس التناقض الحاصل بمفهوم الوصف أو الشرط أو الغاية أو العدد ، بل هو كذلك إلا على حكمه في واقعته التي ذكرت فيه، بالوصف او الشرط أو الغاية أو العدد .

أما الواقعة الأخرى فيبحث عن حكمها وقفا للأدلة الشرعية المتاحة لدى الباحث فيها . و استدلوا بذلك على ما حصل برؤية عمر بن الخطاب أنهم يقصرون الصلاة في السفر و لا خوف و لهم يقلقون من فتنة الكفار لهم ، فتعجب من هـذا و وصل به الأمر أن يسأل الرسول صلى الله عليه و سلم : ما بالنا نقصر الصلاة في الأمن؟، فقال الرسول :**"صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته".** وبروز هذا الاستفسار من عمر بن الخطاب أنه فهم من قول الله تعالى:**"وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكمْ جُنَاحٌ أَنْ**

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 171 172 ،173

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 171 172 ،173

تَقْصُرُوا مِنَ الْصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الذِينَ كَفَرُوا". سورة النساء الآية 101 . وبمفهوم المخالفة نفهم أنهم إن لم يخافوا الفتنة أن تقام بعرضهم من قبل الكفار فلهم أن لا يقصروا من الصلاة، غير أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما اقتضى في جوابه لعمر بن الخطاب بهذه المسألة ، فلم يقل له أنه مخطئ من حيث ما خمن به وتدبره بأمره، بل دله على أن الله تعالى منح لهم رخصة ذلك أناء السفر أيضا[1].

و نحن نأخذ بما أخذ به جمهور الأصوليين لما اعتنقوا بمذهبهم هذا في مسألة مفهوم المخالفة ، أنه يمكن إعماله كمنهج لاستنباط الأحكام الشرعية على مستوى مفهوم الوصف أو الغاية أو العدد أو الشرط ، إلا أننا نضيف على ذلك بأساس يبني ذلك الاستنباط على أنه قياس و هو نفسه القياس المركب المنفصل ، حيث يكون الحكم الشرعي الوارد على الأصل وارد بنقيضه على الفرع ، إذا كانت علة الحكم في الأصل لها نقيض بهيئة علة في الفرع و ذلك من حيث الوصف أو الغاية أو العدد أو الشرط دونهم اللقب . و ما القياس المركب المنفصل إلا دليل للأحكام الشرعية على الوقائع التي لا محل لها من التشريع في القرآن الكريم و السنة النبوية كونه قياس ، أين ثبت للواقعة ذات العلة المناقضة لعلة الحكم بالأصل ليس لها حكم شرعي يخص أبعاده سواء بكتاب الله أو سنة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما أرداه الجمهور من قاعدة مفهوم المخالفة و الله أعلم .

2 . 2. 1 . 1 . 3 المصــادر الفرعية :

إن مصادر التشريع الإسلامي وفق علم أصول الفقه هي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهـذه المصادر هي مصادر اتفق عليها جميع

[1]تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 172 ،174

علماء الإسلام من أصوليين و فقهاء بكل ما يتعلق بها ، ولكن هناك مصادر أخرى للتشريع الإسلامي ، و هي محل عدم اتفاق علماء الشريعة الإسلامية من خلال الموافقة على الاستدلال بها من عدمه ، وسبب ذلك هو عدم وجود أساس شرعي لها يبينها ويحددها كمصادر للتشريع ، وما علينا الآن سوى تقديم مغزى عام حولها مصدرا ، مصدرا، كما هو منوه به على النسق التالي ذكره :

3 . 1 . 1 .2 . 2 . 1 الإستحسان : إن الإستحسان له معنى لغوي و شرعي ، فأما اللغوي منه ما نقتصد به كلاما ،أن نجعل الشيء لدينا حسنا و مناسبا ، كما يقودنا تفوهه ببلاغة كل كلام فيه من غرض الاستحسان أي تحسين الشيء ، ليس بشكله فحسب بل بنظرتنا إليه ، بغض النظر عن شكله ذاك . أما المقصود به شرعا فهو حسب ما أبَّنَ ترتيل معانيه علماءالأصول الفقهية ، أنه عملية عقلية مفداها ترجيح حكم لقياس خفي على حكم شرعي لقياس جلي و ظاهر و بين ، وهو في ذات الآن عملية استثناء حكم شرعي من واقعة كلية يحكمها حكم شرعي آخر[1].

فبظاهر هذا التعريف نجد أن الإستحسان له حالتين هما :

الحالة الأولى: حالة ترجيح قياس خفي على قياس ظاهر و جلي ، مثله مثل القياس الظاهر الحاصل فيما حدث أن اختلف البائع و المشتري حول الثمن قبل تسليم المبيع ، فهنا يتحالفان وفقا لقاعدة شرعية مفادها البينة على من ادعى و اليمين على من انكر ، و قياسا بذلك فإن البائع لا يحلف و لكن المشتري مظطر أن يحلف وهذا حكم شرعي عن

[1]تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 618 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . الصفحة 88

قياس ظاهر . أما القياس الخفي فنشتري منه حكما شرعيا بهكذا حال مضمونه أن البائع بادعائه بان الثمن كذا و كذا ، يعد و في نفس الوقت إنكارا لما أقدم عليه المشتري من تحديد الثمن أنه حاصل بينهم بكذا و كذا ، و هذا ما يمليه القياس الخفي ، إذ لما يصير البائع منكر يتوجب عليه الحلف أيضا كما هو الحال بالنسبة للمشتري[1].

وقد فصل في هذه المسألة الإمام مالك بن أنس حكما شرعيا بحيث جاء فيه : لو اختلف البائع و المشتري أثناء البيــع حول ثمن المثمون فيقول البائع بعتها لك بعشر دنانير ، و يقول المشتري اشتريتها منك بخمسة دنانير هنا :

نعرض على البائع بأن يبيع بمثل ما عرضه المشتري، أو أن يحلف بالله بأنه باعه بذلك الثمن، فإن حلف البائع نعرض على المشتري بأن يشتري المبيع بمثل ما عرضه البائع، أو يحلف بالله بأنه اشترى منه بذلك الثمن الذي يدعيه فإن حلف: برئ منها وذلك لأن كل واحد منهما مدع على صاحبه.(من الموطأ في كتاب البيوع في باب بيع الخيار)[2].

و السؤال هل نفهم من هذا أن الإمام مالك بن أنس استخدم الاستحسان في استنتاج الحكم القانوني الشــرعي لهذه الواقعة ؟والجواب هوما اعتمده الفقيه المالكي ابي بكر بن العربي المعافري في كتابه المحصول و اعتبره أحد صور القياس ما يثبت أن الفقه المالكي يعتبر الاستحسان مصدر تشريعي فرعي للتشريع الاسلامي[3].

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 89،90

2موطأ الإمام مالك بن أنس . كتاب البيوع . باب بيع الخيار

3تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : الفصل السادس : الاستحسان . الصفحة 131

الحالة الثانية:و هي حالة وضع حكم شرعي استثناءً لحكم شرعي حَكَمَ الواقعة المعنية كلها[1]، حيث يكون الحكم الشرعي الأول استثناء عن الحكم الشرعي الكلي ، و مثل هذه الحالة أن تحريم بيع الغرر من حيث عدم وجود المحل المتعاقد عليه ، هو تحريم وارد بالبيع ذا المقتضى أن لايجوز شراء أمر غير موجود ، و إن كان محقق الوجود في المستقبل ، كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك بن أنس في تحريم الغرر ، و ذلك عن مالك عن أبي حازم بن دينار عن سعيد بن المسيب ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر . وقال الإمام مالك بن أنس : أن من المخاطرة و الغرر شراء ما في بطون الإناث ، من النساء (العبيد) ، و الدواب لأنه لا يدرى أيخرج أم لايخرج ؟ ، فإن خرج لا يدرى أيكون حسنا أم قبيحا ، أم تاما أم ناقصا ، أم ذكرا أم أنثى . (الموطأ في كتاب البيوع في باب بيع الغرر) .و قياسا بالبيع تعد محرمة تلك العقود التي لا محل لها و إن كان محقق في المستقبل ، و هذا إذا تم انعقادها على المعدوم ، و لكـــن يجوز وفقا لقاعدة الإستحسان التعاقد على المعدوم في الإيجار و السلم و المساقاة و عقود المصانعة في علة حاجة الناس إلى ذلك ، و هي كلها عقود على العموم من أحوالها محلها معدوم وقت التعاقد ، حيث هنا تم استثناء بعض العقود التي يمكن أن يكون محلها وقت التعاقد معدوم[2].

وكل هذا يطرح مسألة الاستحسان هل يمكن اعتباره مصدرا تشريعيا شرعيا أم لا ؟ .

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 88 ،90

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 93

3 . 1 . 1 .2 . 2 . 2 المصالح المرسلة : فالمصحلة من الناحية اللغوية هي المنفعة ، و الغاية ذات المنفعة ، و القصد ذو نفع . أما أنها مرسلة فهذا يعني أنها مطلقة غير مقيدة . حيث أن المصلحة هي على ثلاث أوصاف من حيث إملاء الشريعة الإسلامية عليها[1]:

المصلحة المعتبرة:وهي من المصالح التي حقق التشريع الإسلامي وجودها وأقام تفاصيلها بأدلة شرعية سواء من القرآن الكريم أو من السنة النبوية ، كحفظ المال بتحريم السرقة والرشوة والنصب والغش، و حفظ العرض بتحريم الزنا إلى غـير ذلك .

المصلحة الملغاة : و هي المصالح التي ألغاها التشريع الإسلامي ونفى تحقيقها بأحكامه ، و دل على ذلك بأدلة الإلغاء .

المصلحة المطلقة : كل مصلحة ليس لها في القرآن و لا في السنة حكم شرعي يحققها ، و لم يقم دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها .

و لهذا السبب كان لنا تعيين المصالح المرسلة شرعا بما سطره وإياها علماء الأصول الفقهية من المعاني أنها مصالح مطلقة ، أي أنها كل مصلحة ليس لها حكم شرعي لا في القرآن و لا في السنة النبوية ، و لم يقم دليل شرعي يعتبرها وجودا أو إلغاء .و هي بهذاةالمعنى ليست غير كل مصلحةيتواخاها الفقيه أو المجتهد لوضع حكم شرعي كونها تتضمن دفع ضرر و جلب منفعة .

و من هذا الباب يكون لنا ذاك المتسع من كل معنى نؤول حظوره من مجلس المصلحة المطلقة أنها مصدر للتشريع ، و هذا ما اعتبره جانب من علماء الأصول الفقهية أين ذهب جمهور الفقهاء من علماء الأصول بهذا الإعتبار للمصالح المطلقة لعدة أسباب و علل شكلت فهرسا

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 93،94

لابأس به من الحال أن نعريه وزنا ، حيث بها ما يجعلنا نتعبر بأنها هذه المصالح المصوفة بالإرسال ، لها أن تكون مصدرا للتشريع ، إذ قالوا بهذا الصدد :

أن مصالح الناس مصابها عبر تفاوت الزمان و تغيره متطورة و متغيرة و متجددة ، بتغير ذات الزمان و المكان أيضا ، لذا كان و لابد للتشريع الإسلامي أن يساير هذا التطور ، و بالتحديد في تلك المصالح التي ليس لها مؤشرات ترتيب و تنظيم في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم و لا حتى في الإجماع و القياس[1].

و يضيفون عن هذا أن المجتهد في التشريع سيجد ذلك المنصب الشاغر لهذه المصالح المطلقة مقعدا للتشريع ، في ما جدت سواعد صحابة رسول الله صلى الله عليه و سلم تستفتي به في مجالات جمة لم يكن لها نصيب تشريع في القرآن و لا في السنة النبوية ، فشرعوا على أساس المصلحة المرسلة ، من أجل جلب المنفعة و دفع الضرر. و من مثل ذلك نستطيع أن نعدد ما قام به الخلفاء الراشدين بهذا القصد من هذا الموقع في التشريع الإسلامي حيث :

قام الصحابي الجليل و خليفة المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم أبو بكر الصديق بقضية استخلافه لعمر بن الخطاب لخلافة المسلمين و قيادتهم بعد التشاور مع قومه و الإجماع منهم على ذلك . و هذا الأخير أي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قام ما قام به أبو بكر الصديق في إمارة المسلمين ، و أضاف عن ذلك فدون كل ما يجب أن يُدَوَّن ، و أوقف تنفيذ حق السرقة زمن الرمادة التي أصابت أرض المسلمين ، أما الخليفة عثمان بن عفان فقد جمع المسلمين على مصحف

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 94،95

واحد ، ونشره بعد نسخه للعديد من النسخ بمساعدة زيد بن ثابت . و غير ذلك من جل التشريعات التي أقامها صاحبة رسول الله صلى الله عليه و سلم على رِسْلِ تحقيق مصلحة لم يتطرق لها كتاب الله و لا سنة رسول الله بالاعتبار او الإلغاء[1].

و برأي الجمهور من الأصوليين أنه حتى يعتد بالمصلحة المرسلة كمصدر للتشريع لا بد أن تتوفر على ثلاثة شروط هي[2]: أن تكون المصلحة مصلحة حقيقة وغير وهمية . أن تكون مصلحة عامة تهم جميع الناس وليست شخصية تهم شخص واحد منهم أو فئة دونهم . أن تكون المصلحة غير معارضة لحكم شرعي ثبت بالنص أو بالإجماع .

غير أنه ذهب جانب من علماء الأصول إلى اعتبار مفاده يقضى بإبطال أدنى اعتبار للمصالح ذات الإطلاق أنها من قبيل مصادر التشريع مستندين بذلك على العديد من الأدلة نذكر منها :

أن الشريعة الإسلامية حققت جميع المصالح التي قد يتقصدها الناس بحياتهم هذه ، حيث لم تقصر الشريعة الاسيلامية في هذا فيما هو في كتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم ، و المصالح التي لم تحدد بها يتم التشريع فيها عن طريق الإجماع و القياس .

و أن التشريع وفقا و بناء على المصلحة المرسلة يفتح باب التشريع بما تتلذذ به الأنفس و تشتهيه ، بعيدا عن الحق والموضوعية و الشرعية ، و بالتالي حصول فتنة في التشريع الإسلامي .

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 95

2تأليف عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 96 ،97

3 . 1 . 1 .2 . 2 .3 الإستصحاب : من الناحية اللغوية فإن الإستصحاب هو من معنى المصاحبة و ذلك بضم الميم ، و التي تعني الرفقة و الصداقة . أما من الناحية الأصولية الفقهية فهو يعني : عملية إبقاء الحكم كما هو على الحالة المعروضة للتشريع إلى غاية التوصل إلى حكم شرعي يحكمها ، لأن الأصل في الأشياء الإباحة[1]. و هذا ما يعرف بالإستصحاب حال العقل أو بالعقل ، فعند المالكيين هو نوع من أنواع القياس و لكن لا يكون إلا بِعَدِّهِ مصدرا فرعيا للتشريع الإسلامي . و تفسير هذا أن الاستصحاب يقوم على أساس يتمثل في أن الأصل في الأشياء هو الإباحة ، بحيث إذا تم مصادفة واقعة معينة كان لابد من أن نضبط حرية سلوكنا و تفكيرنا حيالها ، فإن لم نجد أي دليل شرعي يحكم تلك الواقعة ، يبقى تفكيرنا وسلوكنا حول تلك الواقعة كما هو و لا يتغير ، على نحو نصنع من حال إبقاء الحكم هذا ذو مصدر هو عملية الاستصحاب إلى أن يتم الوصول إلى حكم شرعي ، فيحكم في تلك الواقعة كمحل من مستوى سلوكنا و تفكيرنا . و لهذا أقر الفقه الأصولي الإسلامي أن الإستصحاب هو آخر المصادر التشريعية للأحكام الشرعية الإسلامية ، و ذلك بعد تطبيق كل المصادر و العمل بها لنعمل به ، كمرجعية قانونـــية لضبط السلوك والفعل والقول الإنساني شرعا . رغم أنه يعاني اختلالا شرعيا في الأخذ به عند بعض علماء الأصول إذ منهم من ينفي مفهوما يقيمه من ما يساوي حكمه أنه مصدر للتشريع الإسلامي .

---

[1] تأليف الفقيه المالكي أبي بكر بن العربي المعافري . المرجع السابق . كتاب القياس : الفصل الخامس : الاستصحاب . الصفحة 130 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه . تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 102

4 . 2 . 2. 1 . 1 . 3 شرع ما قبلنا : لشرح معـنى شرع ما قبلنا كمصدر من مصادر التشريع الإسلامية الفرعية ، نبين و نحدد أنه ينقسم إلى ثلاث حالات هي كالتالي :

الحالة الأولى : هو كل تشريع تم النص عليه بكتاب الله تعالى أو بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، بأساس نعهد أنه حكم شرعي عملت به شرائع ربانية سبقت الإسلام ، و يشير فيها القرآن صراحة أو تشير بخصوصها السنة النبوية صراحـة أيضا ، بأنها واجب التطبيق منا و واجب شرعي العمل بها اقتداء بفالها في طاعة الله و رسوله صلى الله عليه و سلم ، فهي تعد حكما شرعيا لنا[1]، و مثال ذلك قول الله تعالى :**"يـَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ"** سورة البقرة الآية رقم 183.

الحالة الثانية : هو كل تشريع تم الإعتناء به نصا في كتاب الله تعالى أو في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، بأساس نتوعد حاله انه حكم شرعي من فصول شرائع ربانية سبقت الإسلام ، و يشير فيها القرآن صراحة أو تشير بخصوصها السنة النبوية صراحة أيضا بأنه :

تم نسخ هذا الحكم الذي يمثل شريعة ربانية سبقت شريعة الإسلام بحكم شرعي آخر ، فاعتبر بأثر ذاك ناسخا له ، بحيث نص هذا الحكم على أنه أبطل الحكم الشرعي من الشريعة السابقة في شريعة الاسلام ، و

---

[1]تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 105 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 669

هنا يكون الحكم ذاك المشمول بنظرية أنه يمثل شريعة ربانية سبقت الإسلام غير ملزم لنا[1].

وبداعي ذلك فإن تم الحكم و شرعا من القرآن أو في السنة بحكم شرعي يبطـل العمل بحكم شرعي يمثل شريعة ربانية سبقت شريعة الإسلام فاعتبر الحكم الشرعي ناسخًا للحكم الشرعي المشار إليه سلفا أنه من شريعة ربانية كانت قبل الإسلام ، و تم ذلك ضمنيا ، ومظهر ذلك جلي لما يخالف هذا[2] الحكم الشرعي الحكم الشرعي المفروض في الشرائع الربانية السابقة، أين يضحى ناسخا له وضمنيا، وهنا يكون الحكم ذاك المشمول بنظرية أنه يمثل شريعة ربانية سبقت الإسلام غير ملزم لنا .

الحالة الثالثة: و هي أصل الاختلاف بين علماء الأصول الفقهية في هذا المصدر، بحيث[3]:

إذا حدث أن كان بكتاب الله تعالى أو بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم حكم شرعي ، بأساس أنه حكم شرعي من شرائع ربانية سبقت الإسلام ، و لم يشر فيها القرآن صراحة أو ضمنيا أنه ملزم لنا ، و نفس الحال به كان موقعه من سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم إذ لم تشير بخصوصه صراحة و لا ضمنا بأنه ملزم لنا ، فهل يمكن أن نعتبر ذلك الحكم ملزما لنا أم لا نعتبره بذلك ؟ مثال ذلك ما جاء في قول الله تعالى : **مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً .** سورة

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 105 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 669

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 105 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 669

[3]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 107

المائدة 32 . بهذا الشأن ثار خلاف فقهي: فيه جمع من الفقهاء مثله غالبيه الأحناف و بعض الشافعيين والمالكيين ، بأنه يعتبرتشريعا و ملزما لنا كحكم قانوني شرعي و بالتالي اعتبار شرع ما قبلنا مصدرا للتشريع الإسلامي بهذه الحالة . و على العكس من ذلك هرول جانب من الفقه الأصولي على اعتبار شرع ما قبلنا بعيدًا بجنب هذه الحالة أن يكون له منصب يُباشرُ به كمصدر للتشريع .

3 . 1 . 1 .2 . 2 . 5 مذهب الصحابي : يعرف مذهب الصحابي من لفظ الصحابي الذي نتواعد معه و اللغة من قصده أنه يعني الصحابي ، وهو الشخص الذي يصاحب الشخص الآخر فهو صاحبه . لهذا عده علماء الأصول الفقهية شرعا أنه كل فعل أو قول ينسب لصاحبي أو لصحابة الرسول صلى الله عليه و سلم و من عاش زمنه ، بالإضافة إلى التابعين و أتباع التابعين[1].

وهو ينقسم إلى ثلاثة حالات هي[2]:

الحالة الأولى: أن يصدر صحابي قولا أو فعلا لا يكون مصدره اجتهاده الشخصي ، بل من تعاليم الرسول صلى الله عليه و سلم و ما تعمله منه و هنا يمكن اعتبار مذهب الصحابي مصدر للتشريع الإسلامي.

الحالة الثانية : أن يصدر صحابي قولا أو فعلا يكون مصدره اجتهاده الشخصي، دون أن يعارضه أحد من الصحابة فتكون موافقتهم

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 99 ، 105 ،106 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 671

[2] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 99 ، 105 ،106 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 671

له محققة و بهكذا حال وموقف يعتبر مذهب الصحابي مصدرا للتشريع الإسلامي .

الحالة الثالثة : أن يصدر صحابي قولا أو فعلا يكون مصدره اجتهاده الشخصي ، ولكن هناك من الصحابة من عارضه و هناك من وافقه على ذلك ، و بهذا الشأن في هذه الحالة حدث خلاف فقهي و أبرز المواقف الفقهية الراسخة بهذه الحال من مذهب الصحابي ما قاله الإمام الشافعي الذي رفض هذه الحالة ، أين اعتبر مذهب الصاحبي بها غير مصدر للتشريع دون الحالتين السابقيتن ، إذ قال : لا يجوز الحكم أو الإفتاء إلا من جهة خبر لازم ، وذلك الكتاب أو السنة . أو ماقاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا[1].

3 . 1 . 1 .2 . 2 . 6 العرف : إن للعرف معنى لغوي سيرته أنه ما تعارف عليه الناس كهز الرأس عموديا يعني الموافقة ، و هزه أفقيا فيعني الرفض أما المعنى الشرعي له أنه كل سلوك يقوم به الناس على وجه اللزوم بشكل مطرد و متكرر[2]. و بهذا نجزم أن للعرف بحاله هذا ركنين هما :

الركن المادي : يتمثل في نهج سلوك معين من طرف الجماعة الإنسانية المعنية ، في شكل مطرد بمعنى متكرر .

الركن المعنوي : هو الشعور العام لدى الجماعة الإنسانية بإلزامية القيام بهذا السلوك المتكرر .

---

[1] تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 99 ، 105 ،106 / كما يمكن الرجوع لكتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . المرجع السابق . الصفحة 671 / الرجوع لكتاب الرسالة تأليف محمد بن إدريس الشافعي . المرجع السابق

[2] محاضرات جامعية في علم أصول الفقه . كلية الحقوق . جامعة الدكتور يحي فارس . المدية . الجزائر / تاليف عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 100

بحيث يعتبر العرف مصدرا تشريعيا وفق ما بينه علماء الأصول الفقه الإسلامي ، و ما يثبت هذا هو ما قام به الإمام مالك بن أنس لما بنا العديد من الأحكام الشرعية على عمل أهل المدينة وهو عرف ، و لكن ثبت أنه كان يقدمه حتى على القياس ، لأنه كان يمثل عمل الرسول صلى الله عليه و سلم في المدينة ، بحيث كان بمنزلة السنة فقد روى في كثير من المسائل الفقهية في الموطأ و المدونة الكبرى عن عمل أهل المدينة[1]، لهذه الأسباب نقول :

أن ما قام به الإمام مالك بن أنس على تأسيس بعض الأحكام الشرعية على عمل أهل المدينة ، مقبول لسببين هما :

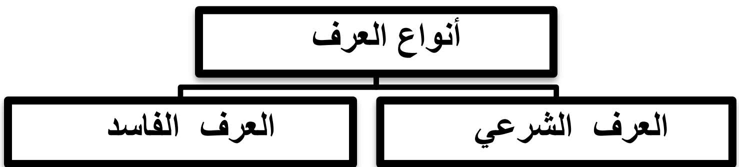
فالأول عرضه أن عمل أهل المدينة طبعا سيكون بعضه مصدره سيرة رسول الله صـــلى الله عليه و سلم لما عاش في المدينة ، فإن ثبت ذلك أمكننا هذا اعتبار عملهم من سنة رسول الله عليه الصلاة و السلام ، و بالتالي سيكون مصدرا للتشريع قبل القياس . كما قد يكون عمل أهل المدينة هو ما أجمع عليه آل المدينة المنورة كقانون للأداء لديهم ، فإن تحقق ذلك فيستحق أن يكون مصدرا للتشريع قبل القياس . أما الثاني فخلاصته أن عمل أهل المدينة هو عرفهم و ما دام أنه مشــروع و بما يتوافق و الشريعة الإسلامية ، و لا يعارضها في مبادئها و أحكامها ، فيستحق بأثر ذاك أن يكون أساسا للأحكام الشرعية و بالتالي مصدرا تشريعيا إسلاميا ، و لكن بعد القياس . كما أن الإمام الشافعي لما عاش في العراق أسس مذهبه الفقهي الأول فيه ، و لما هاجر إلى مصر أسس مذهبه الفقهي الثاني ، وسبب ذلك هو

---

[1]محاضرات جامعية في علم أصول الفقه . كلية الحقوق . جامعة الدكتور يحي فارس . المدية . الجزائر تاليف عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 100

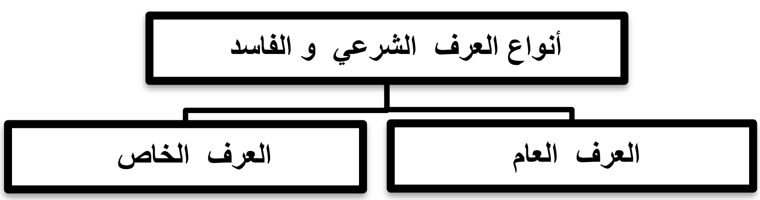
اختلاف أعراف أهل العراق عن أعراف أهالي مصر و هذا ما يثبت أن العرف مصدر فعلي للتشريع[1].

و على ضياء ما سطع حقا في برزخ مفهوم العرف كمصدر للتشريع آن أوانه أن يقسم إلى أنواع نفرز ملفاتها بالقصد التالي :



الشكل 1. 3 . 1 . 1 . 2 . .2. 6 أنواع العرف كمصدر شرعي للتشريع

فالعرف الشرعي هو ذلك السلوك المطرد الملزم للناس، وهو ما تقبله الشريعة الإسلامية و لا تتعارض معه ، وهو ما يُعمل به بغرض التشريع . بينما العرف الفاسد هو ذلك السلوك المطرد الملزم للناس و هو ما لا تقبله الشريعة الإسلامية و تتعارض معه . وسواء بسواء فإن العرف أكان فاسدا أو شرعيا فهو ينقسم مرة أخرى إلى قسمين هما :



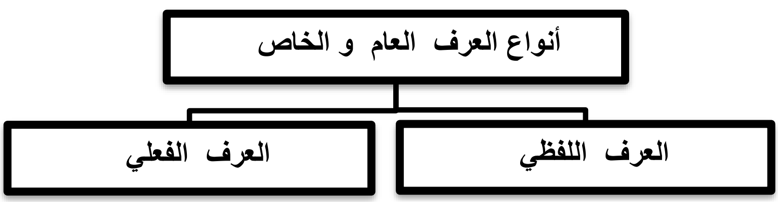
الشكل 2 . 3 . 1 . 1 . 2 . .2. 6 أنواع العرف الشرعي و الفاسد

حيث أن العرف العام هو ذلك السلوك الإنساني الذي يقوم به الناس في كل أنحاء العالم ، و في العديد من الجماعات الإنسانية

[1]محاضرات جامعية في علم أصول الفقه . كلية الحقوق . جامعة الدكتور يحي فارس . المدية . الجزائر تاليف عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 100

والبلدان ، بشكل متكرر و على وجه اللزوم . أما العرف الخاص من كل ذاك هو ذلك السلوك الإنساني الذي يقوم به الناس في منطقة معينة ، أو تقوم به جماعة إنسانية معينة بشكل متكرر و على وجه اللزوم .

و بكلا الوضعين منه حيث أن العرف إما عام و إما خاص ، فهو بحاله سيان بصيغتين هما:



الشكل 3 . 3 . 1 . 1 . 2 . .2 . 6 أنواع العرف العام و الخاص

فالعرف اللفظي وهو استعمال الناس للألفاظ بشكل متكرر وعلى وجه اللزوم .أما العرف الفعلي هو سلوك الناس لأفعال و أعمال بصيغة متكررة مما أكسبها التزام الناس بها لما سلكوها متكررة .

3 . 1 . 1 . 3 مقاصد الشريعة الإسلامية : إن مقاصد الشريعة الإسلامية هي تلك الأهداف المنشود بلوغها على أثر كل تشريع يصدر بحكم لغاية تنظيم الأداء ، و أثناء هذا التوجه لهذه الحال لدى الإنسان ،لابد أن يحقق ذاك التنظيم المنوه به بأبعاد الأداء البشري ثلاثة مقاصد ، التي سنجد ما هو الضروري منها و الأساسي ، بحيث تعد أساس بناء التشريع الشرعي وهي المقاصد الضرورية ، و هي تلك المقاصد ذات التعلق بالمال و العقل و النفس و الدين و العرض ، ثم تأتي بعدها المقاصد الحاجيــة وهي ما يحقق على رِسْلِ كل ما يحتاجه الناس ، ثـم و في الأخير

المقاصد التحسينية و هي كل ما يريد الناس من تحسينه في حياتهم وتحقيق جماله وحسنه لديهم، بحيث يكون ترتيب هذه المقاصد وفق الشكل التالي :

1 . 3 . 1 . 1 . 3 المقاصد الشرعية الضرورية[1]:

حفظ الدين : إن الدين هو مجموعة من الأحكام القانونية الشرعية التي تنظم أساسا علاقة الإنسان مع ربه ، هذه العلاقة التي تعد الغاية الأصلية و الحقيقية التي من أجلها خلق هذا الإنسان و هـي تحقيـق فكرة العبادة على الأرض ، و أي خروج للآدمي عن مسار هذه الغاية يعني فقدان لصفة العبودية لله تعالى ، فمآله من ذلك أن يعيش في فوضى وجهل ، و حتى يحصل و يكون هذا البشري متفاديا كل هذه الموبيقات وتحقيقا لفكرة العبادة لله تعالى ، جاء العلم الشرعي من خلال العقيدة الإسلامية و الشريعة أيضا لتنظيم مجموعة من العلاقات ، تنظيمها يؤدي إلى تنظيم علاقة الإنسان مع ربه ، على أساس تنظيم علاقات محلها البشري و هي علاقة هذا الآدمي بتفكيره ، و علاقته بنفسه و ذاته ، و علاقته بالمحيط الذي يعيش فيه ، و بهكذا تنظيم و تريتب لأحوال هذا البشري سيصير له وضعا يتم فيه المحافظة على الدين وإقامته بأركانه .

حفظ المال : إن المال هو الرزق الذي رزق به الله تعالى الإنسان ، و لأن مفهوم المــال غير قاصر عند مجموع النقود التي لها باع ملك لدى الآدمي ، بل الأصح بها معنى أنها سيولة من العقارات و المنقولات و مختلف العلاقات المالية والتجارية ، بل و حتى فيما يخص موضــوع المقايضة بل و كل التصرفات المالية ، التي تتضمنها علاقات الإنسان باختلاف أصنافها و أطيافها ذات الوتيرة المالية لنقول أن هذا هو المقصود بالمال ، وبما لهذا المشهد من برهنة أن المال قيمة ذات اعتبار شرعي عند هذا

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 232،233

البشري ، جاءت الشريعة الإسلامية باحكامها تنظم هذه القيمة ، و ذلك بهدف الحفاظ على أموال الناس من أجل تسييرها ، و إنفاقها فيما يرضي الله تعالى ، وفيما يحقق صلاح الناس و المسلمين .

حفظ النفس: إن المراد بالنفس في هذه الحالة هو الإنسان جسدا و روحا ، فنجد بها الصدد أن أحكام الشريعة الإسلامية لها مبتغى يهدف إلى المحافظة على هذه النفس ، وفق عدة ضوابط لها الشأن و كله لبلوغ أقصى ترتيب لحال الإنسان من نفسه هذه ، و بصور عديدة نتسيب منها ذكرا كالمحافظة على إيجادها عن طريق النكاح و التزاوج بين الناس ومنه المحافظة على النسل ، وأيضا المحافظة عليها من خلال كيفية أكلها وشربها ولبسها وحتى علاجها جسديا و روحيا، وكل هذا من أجل المحافظة عليها و تحقيق ذلك[1].

حفظ العرض: إن العرض المقصود به سمعة الإنسان ، وكرامته وشرفه ، فالمحافظة عليه أمر ضروري ، لأن المحافظة على العرض يعني المحافظة على الآدمي و حمايته ، لهذا تم تحريم الزنا والقذف ، و هذا مانجده من مساعي كل حكم شرعي من شريعة الاسلام إلا و كان به شيء من صون عرض الإنسان و حمايته بأقصى تقدير يعتنى به ، بمراسيم معنى المحافظة على كرامة هذا البشري و شرفه[2].

حفظ العقل: إن العقل هو أداة التفكير لدى الإنسان،وقد كرمه الله تعالى به على جميع الكائنات التي نشهد وجودها على الأرض، وبما أن العقل هو بهكذا حال كونه سبيل الغاية التي بها يفكر هذا الإنسان ، عملت الشريعة الاسلامية على تنظيم أحواله لدى صاحبه بأحكامها ، مما فتحت مجالا يتم

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 232،233

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 233

منه رسم معالم صيانة العقل البشري ، و استخدامه في الأمور التي يجب أن يستحقه الآدمي كأداة لتسيير حياته ، لذا لم تترك الشريعة الاسلامية للبشري هذا أن يضر نفسه في عقله ، فحددت له كل الأحكام التي من سببها يحافظ هذا الأخير على عقله[1].

بحيث أن المقاصد الضرورية هي تلك الأمور التي عدت ضرورية وأساسية في حياة المسلمين والناس أجمعين، فحتى تستقيم حياتهم لابد أن تستقيم تلك المصالح و الأمور لديهم و ذلك على مستوى علاقاتهم بأفكارهم و تفكيرهم ، وكذا بذا وتهم و نفسيا تهم وعلاقاتهم مع المحيط الذي يعيشون فيه.

3 . 1 . 1 . 3 . 2 المقاصد الحاجية الشرعية[2]:

إن المقاصد الحاجية هي تلك الغايات التي تسعى الشريعة الاسلامية بأحكامها أن تحقق مآربها لدى الناس ، و من أبرزها رفع الحرج عنهم في مختلف شمائل الحياة و ميامينها ، لهذا نعلل وجود العديد من الأحكام القانونية الشرعية في الإسلام تهدف إلى رفع الحرج و التيسير للناس في حياتهم ، وفقا لقول الله تعالى :**"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"** .سورة الحج 87

بحيث أن تحقيق المقاصد الحاجية للناس بخلال الشريعة الإسلامية، يكون من أجل تيسير و رفع الحرج عنهم في تنظيم علاقاتهم النفسية والذاتية ، و علاقاتهم مع المحيط الذي يعيشون فيه ، لهذا يجب أن تكون الأحكام القانونية الشرعية تهدف إلى تيسير أمور الناس ، لأنه ما كان الله تعالى ليريد بنا العسر بل هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي بمشيئته يحقق اليسر.

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 233

[2]تأليف عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 234

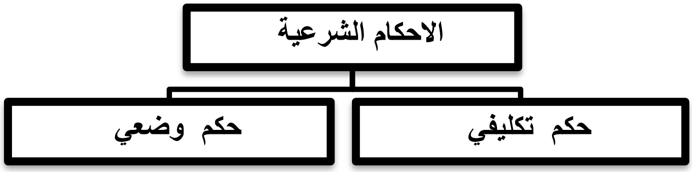
3 . 1 . 1 . 3 . 3المقاصد التحسينية الشرعية[1]:

إن المقصود بالمقاصد التحسينية هي تلك الغايات التي يهدف العلم الشرعي من خلال الإسلام إلى تحقيقها للناس ، و ذلك فيما يخص تجميل حالهم وأحوالهم ، وقد شرع الإسلام في العبادات و المعاملات أحكاما تهدف إلى هذا التحسين و التجميل ، و تفعيل أحسن العادات و الأقوال و السلوكيات بين الناس ، وكل هذا بما يتوافق و مبادئ و أحكام الشريعة الإسلامية .

4 . 1 . 1 . 3 الأحكام الشرعية التشريعية :

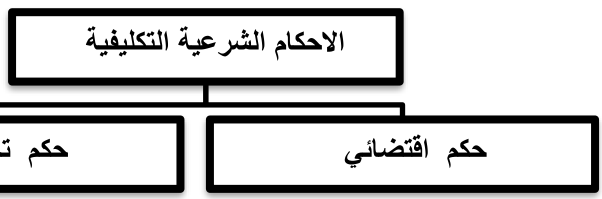
إن الأحكام ما هي غير تلك النتيجة التي يتم بلوغها بشق سبيل يعهد لنا المنهجية الشرعية الأنسب لإقامة حكم شرعي يوطد وضعنا أداءً أو ما دون الأداء ، حيال واقعة معينة ، كون أن الأحكام بهكذا إعتقاد يقيد أصول معرفتنا لها، أنها ليست سوى قواعد قانونية ضابطة للأداء البشري بأي واقعة حل واستقر. و على عموم ما أقره علماء الأصول الفقهية بخصوص الأحكام الشرعية القانونية المستنبطة من أدلتها التفصيلية ، فهي أحكام لها من الصنيع ما نقدر على توزيع تفاصيله أنه بناء لفكرة اللزوم عند الإنسان ، بخصوص الوقائع التي يماط بها أداء معين تخططه تلك الأحكام الشرعية بعقلية أنها قانون لذلك ، كونها أحكام تركز على صورة الأفكار و الوقائع لا على مضمونها، لهذا عمل علماء الأصول على العناية بمعنى هذه الأحكام على نحو يجعل منها صرحا مشطور بحاله على قسيمن هما :

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 235



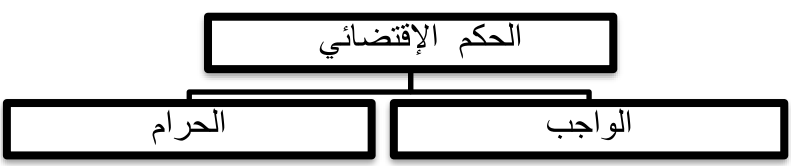
الشكل 1 . 4.1.1.3 مفهوم الأحكام الشرعية الإسلامية

حيث أن الحكم الشرعي القانوني التكلفي[1]، هو القاعدة الشرعية القانونية التي تضمن تكليفا للإنسان، رأس معناه جلي بتنظيم حاله للقيام بأداء أو تنظيم الممناعة على الإقدام بأداء معين، وهذا ما جعل ذات التكليف كقاعدة شرعية مزدوجة الوصف و النعت بها كما هو الحال هكذا :



الشكل 2 . 4.1.1.3 مفهوم الأحكام الشرعية التكليفية

فالتكليف مفاده حتمية القيام بأداء أو حتمية التخلي عن القيام بأداء معين ، هو اقتضاء إذ بحاله هذا ينقسم إلى قسمين هما :



الشكل 3 . 4.1.1.3 أنواع الأحكام الشرعية الاقتضائية

فالواجب و هو الحكم الشرعي الذي يؤجر مؤديه و يؤثم تاركه . مثل قول الله تعالى:**"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ ".** سورة البقرة الآية رقم 183.[2]

---

[1]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 7 / كما يمكن الرجوع لكتاب أصول الفقه تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 122

[2]تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 7، 8

و ينقسم هذا الحكم حسب ما بينه علماء الأصول الفقهية إلى عدة أقسام هي[1]:

فالواجب من حيث الوقت قدره أن يكون واجب مؤقت وواجب غير مؤقت ، فالمؤقت هو ما يجب أداءه في وقت معين حتما كالصلوات الخمس ، بحيث أن للصلاة وقتا تؤدى فيه من قبل المكلف ، إذ هي بهكذا سيرة لا تجب قبله ، و يأثم إن أخرها عنه بدون مبرر . أما الواجب غير المؤقت هو ما يجب أداءه حتما و لم يعين وقتا لأدائه ، كقول الحق فهو واجب بأي وقت ، إذ ليس لأداء هذا الواجب وقت معين بذاته كحال الصلاة المفروضة .

أما الواجب من حيث المطالب بأدائه نجده بهذا الصدد إما واجب عيني أو واجب كفائي ، فالعيني هوما يجب أداءه من كل فرد من الأفراد المكلفين ، كالصلاة و الزكاة و الحج و الوفاء بالعقود واجتناب الخمر و الميسر . بينما الواجب الكفائي هو ما يجب أداءه من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم ، حيث إن قام به أحد المكلفين فقد أدى الواجب عن الآخرين وسقط الإثم عن الباقين ، وإذا لم يقم به أي فرد من أفراد المكلفين أثموا جميعا ، كالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الطب و أداء الجنازة و القضاء و الإفتاء و رد السلام ... و غير ذلك من هذا كثير .

كما أن الواجب من حيث المقدار قد يكون واجب محدد وآخر غير محدد ، فالمحدد منه هو ما حدد به مقدارا معلوما من الأداء أين يكون المكلف به ملزما بتأديته وفقا لمقداره ، كما هو الحال لما نؤدي الصلوات الخمس فنؤديها بمقدارها من الركعات و التكبيرات.... إلى غير

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 123

ذلك . بينما وضع مغزاه واجب غير محدد فهو كل أداء يجب أداءه ما دون مقدار معلوم به كالإنفاق في سبيل الله ، و التعاون على البر و التصديق على الفقراء....

والواجب من حيث وجوبه نجد منه الواجب المعين والآخر هو المخير ، فالمعين هو أداء الواجب بعينه و بذاته دون سواه كالصلاة و الصيام . بحيث يجب على المكلف تأديته بعينه. أما الواجب المخير هو ما يجب أداءه على وجه التخيير بواحد من أمور معينة كأحد أوصاف الكفارة بحيث أن الله أوجب على من حنث في يمينه أن يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم أو يعتق رقبة ، فالواجب كان واحد من هذه الأمور الثلاث .

و الحرام وهو الحكم الشرعي القانوني الذي يتضمن ما يثاب تاركه و يؤثم مؤديه ، مثل قول الله تعالى:"**إِنَّماَ الخَمْرُ و الْمَيْسَرُ وَالأَنْصَابُ وَ الأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الْشَّيطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**..." المائدة الآية 90 . و الحرام بهكذا سيرة و حسب علماء الأصول فإنه بحاله هذا ينقسم إلى قسمين هما[1]:

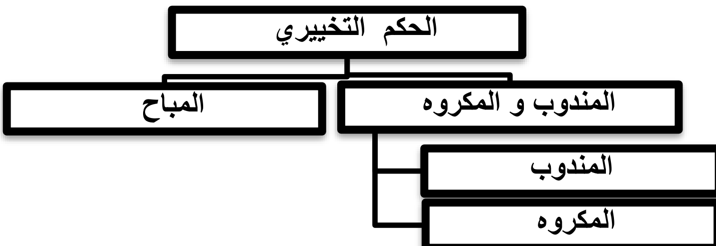
الحرام أصالة فهو الممنوع أداءه حتميا و مباشرة و بسببه و بعلته لا بعلة أمر آخر قد يتصل به كالزنا ، و السرقة ، و زواج إحدى المحارم مع العلم بالحرمة ..... بمعنى أنه محرم لذاته أي أن ذلك الأمر حرام أصلا .

المحرم لعارض فهو المنوه أداءه حتميا نظرا لارتباطه بأمر محرم ، فحرم تبعا لذلك ، لأنه بالأصل كل أداء محكوم عليه بالندب أو

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 131 / و يمكن الرجوع لكتاب الأصول من علم الأصول . تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 8،9

الوجوب أو الإباحة ، و مثال ذلك كحال من يصلي في مكان نجس أو البيع بالغش أو صوم يوم العيد .

أما التكليف الذي مفاده وضع يكون به المكلف مخيرا بين الأداء أو إحجام عن الأداء ، فهو حكم تخييري ، أي التخيير بين الأداء أو ما دونه و على هذا الوجه أمكننا إقامة حاله على وصفين كما بينه علماء الأصول الفقهية و هما :



الشكل 4 . 3 . 1 . 1 . 4 أنواع الأحكام الشرعية التخيرية

أماالمندوب[1] فهو الحكم الشرعي القانوني الذي يثاب مؤديه و لا يؤثم تاركه ، مثل الغسل يوم الجمعة و كل ما كان الرسول صلى الله عليه و سلم يقوم به من أعمال على وجه من دون لوزم ، فمن فعل فِعل الرسول صلى الله عليه و سلم كان له أجر ذاك ، و من تخلى فلا إثم يحسب عليه . و قد قسم علماء الأصول الفقهية المندوب إلى ثلاثة أقسام هي[2]:

المندوب المؤكد فعله و هو ما يعرف بالسنة المؤكدة ، والذي يكون على هيئة الحكم شرعي لأداء معين غير أنه لا يعاقب تاركه و لـكن يستحق العتاب و اللوم ، ومن تفاصيله هو كل ما واضب الرسول صلى الله عليه و سلم أداءه واجتهد بذلك، لهذا كان لأدائه ذاك أن صار سنة من سننه المؤكدة، كالآذان ، و أداء الصلوات الخمس جماعة، ومنه غير ذلك.

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 129/ و يمكن الرجوع لكتاب الأصول من علم الأصول . تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 8

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 129

المندوب المشروع فعله و هو ما يعرف بالسنة النافلة، و الذي يسطر على أساس حكم شرعي حيث يثاب مؤديه ولا يعاقب تاركه، لأنه كل أداء لم يواضب الرسول صلى الله عليه وسلم على تأديته و لم يجتهد على إقامته كأداء ، و هو بهذا يمثل جميع الأفعال و الأقوال التطوعية التي قام بها الرسول صلى الله عليه و سلم بهدف الإكثار في العبادة ، كالتصدق على الفقير، أو صيام يوم الخميس من كل أسبوع ، أو صلاة ركعات زيادة على الفرض وعن السنة المؤكدة .. .

المندوب الزائد فعله و هو ما يعرف بالمستحب أوالفضيلة ، و يمكننا تعريفه بانه السنة الزائدة ، و هي كل ما زاده النبي صلى الله عليه و سلم من كل أداء بهدف الزيادة في العبادة و ليس للإكثار منها ، كوضعه حين يشرب و يأكل و يلبس و سيره و طريقة كلامه . إلى غير ذلك من الأداءات ، التي هي من طين سلوك الرسول صلى الله عليه و سلم فالإقتداء بها مستحب و فضيلة .

و المكروه[1] هو الحكم الشرعي القانوني الذي يتضمن ما يثاب تاركه و لا يؤثم فاعله . و هو ما نجده في كثير من ما اجتهد الرسول صلى الله عليه و سلم بتركه و واضب على ذلك ، كما قد يكون ما يمنع القيام به كأداء و لكن من دون تحيتم تلك الممناعة سواء في القرآن أو في سنة محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و غالب المكروه هو ما سنه رسولنا الكريم عليه الصلاة و السلام من ترك لبعض القضايا و الأمور و اجتهد في ذلك الترك و التخلي عنها .

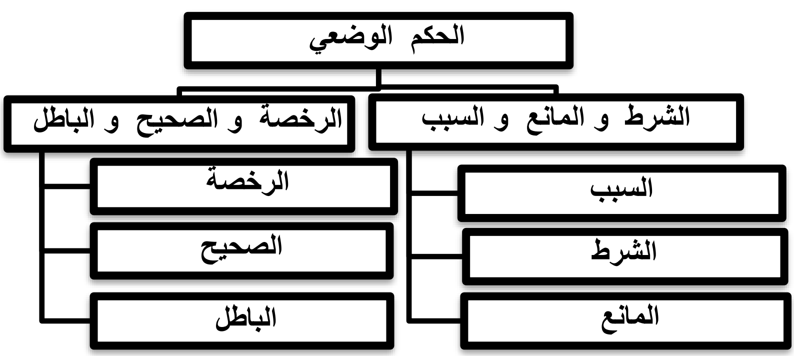
و أما المباح و هو ما كان فيه المكلف مخيرا بين أدائه أو عدم أدائه ، دون أن يكون هناك جزاء بالثواب أوالعقاب بين أدائه أو تركه.

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف. المرجع السابق. الصفحة 133 ، 136

علما أن الإباحة للأمور قد يحددها النص الشرعي مثل قول الله تعالى : **وَ كُلُوا وَاشْرَبُوا** ....الآية 187 البقرة . كما قد تكون الإباحة في الأمور أصلية ، و لم يرد في النص الشرعي حكم يدل على أدائها من عدمه ، لأن الأصل في الأشياء أنها مباحة .

و الحكم الشرعي القانوني الوضعي[1] وفق ما حث عليه علماء الأصول الفقهية من كل معنى ، فهو ذلك الحكم الشرعي الذي يتضمن تنظيما لما كُلِّف به المكلَّف من اقتضاء بأدائه أو اقتضاء بإحجام عن الأداء ، أو تخيير له فيه من ذلك . وهذا التنظيم له من الضوابط ما يتحقق على أثره تنظيم لذات التكليف ، وهذه الضوابط اجمع علماء الأصول الفقهية أنها : السبب، والشرط ، والمانع والرخصة والصحيح والباطل. وتفصيل هذا نؤوله على السياق التالي :



الشكل 5 . 3 . 1 . 1 . 4 مفهوم الأحكام الشرعية الوضعية

السبب: وهو الحكم القانوني الشرعي الذي يدل على سبب التكليف أو سبب التخيير، سواء كان تكليفا بالقيام بأداء، أو تكليفا للانتهاء عنه ، أو تكليفا للتخيير بين الأداء من عدمه . و مثال ذلك في جعل الوقت سببا

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف. المرجع السابق. الصفحة 133 ، 136

لصيام رمضان ، في قول الله تعالى:" **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الْشَّهَرَ فَلْيَصُمْهُ**....." البقرة 185 . فشهر الصيام هو شهر قمري مسمى رمضان. ومثل تحريم الخمر بسب أنه مسكر إلى غير ذلك[1].

الشرط: و هو الحكم القانوني الشرعي الذي يدل على شرط التكليف أو شرط التخيير ، سواء كان تكليفا بالقيام بأداء ، أو تكليفا للانتهاءعنه ، أو تكليفا للتخيير بين الأداء من عدمه. مثل شروط الوضوء في الصلاة ، شرط شهر رمضان في صيام الفرض إلى غير ذلك[2]. علما أن هناك فرقا بين شرط و ركن ، فالركن يعد جزءً من الأمـر ، بينما الشرط هو الشيء الضروري للأمر و يكون خارجا عنه لا مكونا له ، و لا يعد بهذا جزءً منه أو شيءً منه .

المانع : و هو الحكم القانوني الشرعي الذي يدل على مانع التكليف او مانع التخيير ، سواء كان تكليفا بالقيام بأداء ، أو تكليفًا للانتهاء عنه ، أو تكليفًا للتخيير بين الأداء من عدمه . و مثال ذلك موانع التصرفات الشرعية كالجنون و عدم البلوغ ، و موانع الصيام و الصلاة لدى المرأة و الرجل إلى غير ذلك[3].

الرخصة : و هو الحكم القانوني الشرعي الذي يدل علـى رخصة عدم الالتزام بالتكليف أو عدم الالتزام بالتخيير ، سواء كان تكليفا بالقيام بأداء، أو تكليفا للانتهاء عنها و تكليفا للتخيير بين الأداء من عدمه ، وهذا التكليف أو التخيير هو العزيمة لأنه حكم أصلي لأمر معين يقابله استثناء

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 136 ،138 / ويمكن الرجوع لكتاب الأصول من علم الأصول . تأليف بن صالح العثيمين .المرجع السابق . الصفحة 9 ،10

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 136 ،138 / ويمكن الرجوع لكتاب الأصول من علم الأصول . تأليف بن صالح العثيمين .المرجع السابق . الصفحة 9 ،10

[3]تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 141

هو الرخصة . مثل إباحة الإفطار في رمضان للمريض و المسافر ، على أن يتم صيام تلك الأيام في مواعيد لاحقة عنها بحيث قال الله تعالى:"**فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَةٌ مِنْ أَيامٍ أُخْرَ**..."الآية 184 سورة البقرة . علما أن إيجاب صيام شهر رمضان هو حكم يمثل العزيمة و الرخصة كانت بإفطار من أصابه مرض إبان صيامه في رمضان أو كان له وضع المسافر أناء أيامه أيضا[1] .

الصحة أو البطلان : وهو الحكم القانوني الشرعي الذي يدل على صحة أو بطلان التكليف أوالتخيير ، سواء كان تكليفا بالقيام بأداء، أو تكليفا للإنتهاء عنه ، أو تكليفا للتخيير بين الأداء من عدمه. وذلك عند تطبيقه من المُكَلَّفِ. مثل من صلى صلاة بكل شروطها وأركانها فبذلك قام بتكليف صحيح، و مثل من قام للصلاة من دون وضوء فبذلك قام بتكليف ينقصه شرط فهو باطل[2].

5 . 1 . 1 . 3 خصائص الشريعة الإسلامية[3]:

أي نعم فلشريعة الإسلام خصائص تجعلها بمثابة التشريع الذي لا بد من حلوله على أداء الإنسان ، ليحقق كل أماني وجوده أنه عابد لله و أنه هو نفسه الإنسان دونه من الكيانات الموجودة بحياته على بساط الأرض أو ما تحت ثراها . و هذه الخصائص للشريعة الإسلامية ما هي غير مميزات ، إمتازت بها نظرا لما تعتقله بحيثياتها من أحكام شرعية صنعت بها صرحا تشريعا نعده كنظام هو بوصفة إسلامية ، لا تحتمل وضاعة تمييز أو تحريف عن مسارها الذي برمته مضمار و ملكوت

---

[1]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 142

[2]تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 146 / و يمكن الرجوع لكتاب الأصول من علم الأصول . تأليف بن صالح العثيمين . المرجع السابق . الصفحة 9 ،10

[3]تأليف الدكتور عمر سليمان الأشقر . المرجع السابق

لعبادة الله تعالى ، لما كان الأداء البشري هو ما يماط به كل المعاني غير معنى يفيد أنه سلوك من قول و فعل ، و كذا تفكير ، ليكون الأداء البشري خاصا بعبادة الله لما يختص لذاته و بنيته تلك الخصائص التي لها من الشريعة الإسلامية مواقع جمة ندرك منها بالأساس ما يلي :

أن الشريعة الإسلامية شريعة ربانية ، فهي ذات أصول لا تحيد على أنها من الله تعالى ، إذ قال بصدد الآية 59 من سورةالنساء:"**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرً وَ أَحْسَنُ تَـــأوِلاً ".**

ما يجعلنا نتقاول على الشريعة الإسلامية بأن لها من صراط الإحتكام ما يستوي فقهنا فيها ، أنها شريعة الله ما دامت ذات تشييد به اقتداء بما فرضه الله على عباده ، و بها صيانة السلوك و التفكير بما أباحه و جبر كسره و أخباره عما يجب أن تكون عليه العبادة ، بما أرشدنا إليه محمد هذا الذي نعرفه أنه رسول الله صلى الله عليه و سلم ، أين وصل الأمر لما لا نجد حكما نحتكم به لوقعة لا محل لها من التشريع بكتاب الله و بسنة رسوله أن نغدوا لها بطريق القياس ، ألا يكفي هذا لنعتد بها شريعة و نظاما لا يهوى من علية أنه شريعة ربانية ؟ .

و لما قال الله تعالى:"**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ كَافَّةً لِلْنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون".** الآية 28 سورة سبأ . أفلا نعدد هذا من قبيل ما يجعلنا نرسوا فكرا على أن الشريعة الإسلامية على غرار ربوبيتها فهي شريعة عالمية كونها موجهة لكافة الناس ؟ ، و هذا له من المعنى أنها موجهة لكل الناس في كل زمان ، فقد وجهت بالفعل من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ، و قد وجهت لكل أقطار

الأرض من مشارقها إلى مغاربها بإذن الله ، ما يبرر قولنا أنها موجهة لكافة الناس بكل بمكان .

كما أن الشريعة الإسلامية شريعة شاملة ليس لأي علة تعلل بوقار ذلك ، سوى أنها ذات نظام أحكم كل شيء بإرادة الله و مشيئته ، إذ قال سبحانه و تعالى في الآية 12 من سورة الطلاق:"**... اللهُ الْـذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللهَ قَد أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلْمــًا".** فعلم الله هو شريعته سبحانه و تعالى التي شملت كل شيء برحمته ، و جعلها حصنا على ملكوته بجلال سلطانه جلا جلاله .

و على غرار ما ننعت بها شريعة الله بكونها شريعة شاملة فهي كذلك شريعة عادلة ، كونها فصول من القوانين الشرعية التي أقام الله بها ملكوته و الوجود بكل الأبعاد المتناهية و غير المتناهية ، برسم أنها مسطرة على نظام لا يغزوه نقص فهو من الدقة و الإحتساب بليغ على حد قول الله تعالى:"**وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ المِيزَانَ ، أَلاَّ تَطْغَوْا فِـي المِيزَانِ".** الآية 7، 8 سورة الرحمان . أي نعم ، فنظام الله تعالى سمسار للمساواة و التوزان الذي نشهد ملامحه و تقاطيع هيئته بلبنة ما خلق الله ، وحتى فيما فرضه على عباده إذ بشريعته هذه تتحقق العدالة تلقائيا ، فكان على الإنسان لما يسعى جاهدا في عبادة الله فهو يبذل قصارى عنائه لتحقيق العدالة و المساواة التي أمرنا الله بها ، وحثنا على حفظها إلا أن يرث الأرض و ما عليها سبحانه.

كما أن الشريعة الإسلامية شريعة تمتاز بصفة تجعل منها شريعة لكل زمان و مكان ، و هذا قائم لما أقر الله تعالى عن ذلك و أفصح قائلا:"**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ كَافَّةً لِلْنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ**

يَعْلَمُون ".الآية 28 سورة سبأ . ما يتأكد لنا بصفوة ما سلف أن الشريعة الاسلامية شريعة مرنة ، و مرونتها هذه كسب لها أن تكون شريعة قابلة للتطور و التجدد بتغير الزمان و المكان ، فلها أن تطبق على كل وضع عاش بها الإنسان زمنا معينا و مكانا محددا ، و هذه القابيلة ما تجعل حياة الإنسان بها ، له أهلية التطور و التجديد حسب إملاءات الواقع المعاش ، بل قد تتعدى أن تجعل من الإنسان ذا تغير ملحوظ من وقت لآخر ، بأن يتطور و يزيد تفقها معيشيا فيها برسم ليس دون أن يعيش هذا البشري في سبيل عبادة الله تعالى، و دونها الخروج عن مبادئ الشريعة الإسلامية ذاتها ، أو ينتابنا أنها قد تتخلى عن شرعيتها لما يطرأ على الإنسان ذاك التطور و التجدد من جراء تفعليها في واقعه المتجدد هو الآخر زمانا و مكانا .

3 . 1 . 2 التشريع الخاص :

إن من قصدنا حين نتفوه عن التشريع أنه خاص ، فذاك إمالة على جنب التشريع كونه بالأصل عام ، إذ هذا لا يملك معنى الجزء ليكون بذاك المحل الذي نقصده منه حين ذاك تشريعا خاصا من تشريع عام ، لا ، و إنما القصد كله دون بعضه هو ذلك التشريع الذي به نعد الإنسان و محيطه لنطبق عليه نظرية التشريع العام ، و الذي مثلناه بعلم أصول الفقه، أي نعم ، فالتشريع الخاص هو :

عملية إعداد الإنسان و محيطه لتطبيق التشريع العام .

إذ هذه العملية من خلال ما تم سطر بيانه ، أنها تشريع بجوفه إعداد الإنسان و محيطه ليكونا محلا للتشريع العام ، مما يجعلنا هذا نحمل التشريع الخاص أن به حالتين:

فالأولى تقتضي إعداد الإنسان ليكون موضوع التشريع العام ، بمعنى أن هذا الإنسان الذي لا حول له و لا قوة ، ليس له أن يكون بمنأى عن خضوعه للتشريع العام فهو لا يملك سلطان ذلك ، لذا فالأحرى أن نعده لذلك الموقف و الحال من حياته ، و دليل ذلك هو ما ثبت عن آدم عن بن أبي ذئب عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : **كل مولود يولد على الفطرة فأباوه يُهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل نرى فيها جدعاء .** من كتاب الجنائز من صحيح البخاري[1]. و بهذا الحديث لم يعني رسول الله صلى الله عليه و سلم أن التربية اليهودية و تربية النصارى و غيرها من المناهج التربوية ، أنها مصانع تقدم للناس ما هو بصورة إنسان نصفه أداءه بأداء البهيم ، إنما هذا تشبيه اقتضى حال الانسان الفاقد للفطرة لأن فاقد الفطرة هو فاقد للإنسانية ، فقصده أي الرسول صلى الله عليه و سلم من ذاك و بمفهوم المخالفة أنه ما هناك شريعة تحافظ على فطرة الإنسان غير شريعة الإسلام ، لأن معنى الفطرة أنها شيء من لبنة البشري بعمقه البشري من حيث أخلاقه ، فالإنسان بفطرته خلوق إلا أنه قد يتخلى عن أخلاقه ، لوما وجد في نفسه ما يردع تصرفاته و أدائه مع غيره من الناس و في عرض محيطه و في حين من حياته ، فما يجعله مصونا من تلك النواحي إلا لما يكون له ضمير يركن إليه أناء ما يتصرف و يسلك من حياته ، أخذا و عطاءً و فرا و كرا . فالأخلاق موجودة بوجود الله حتى قبل الإسلام و قبل النصرانية و اليهودية ، و مع ذلك فلا غير الإسلام ما جعل ضمير الإنسان منتبها لأخلاقه مزكيا إياها و حافظا

[1] صحيح البخاري . كتاب الجنائز

لمراسيمها عند هذا الآدمي بكل زمن و مكان ، فهو الدين الذي أوصانا بعبادة الله لما أمرنا بأداء الأمانة ، و صدق الحديث ، و كف المحرام ، ونهى عن الغش و النميمة ، و أسر على الاعتناء بالجار و حفظ الجوار ، و حرم الزنا و شرب الخمر و ما في ذلك سبيل هو للإنسان صرح من القيم و المبادئ تشييده مشروط بما ننفيه ، أنه ليس إلا بالحفاظ على الأخلاق البشرية ، بمنأى عن كل خزعبلات الشياطين و ما تُدْمِرُه للإنسان ، لهذا أكد الرسول محمد صلى الله عليه و سلم أن تكون التربية إسلامية حتى يحفظ بها الإنسان ماء واقعه ، كونه إنسان ، إذ لا يسمح له أن يخرج عن هذا الطوق فيفقد إنسانيته لما يعزم ويتخلى عن أخلاقه . فشريعة الإسلام ربطت عبادة الله الواحد الأحد بتلكم الأخلاق ، فكيف لا تكون التربية الإسلامية هي الواجب الذي يجب أن يستجيب له قدرنا ، بأن نعمل بها في تربية أولادنا و نشئنا ، و لما نفحص معنى التربية اصطلاحا نجده يساوي معنى عملية إعداد الإنسان لعبادة رب العباد فلما نقلده بحميته و هو صبي مكارم الأخلاق ، فله أن يتمسك بها هو على مسافة عمره راشدا ، إلى غاية أن يصير من عمره عتيا ، فاستجابته لأخلاقه ما هي إلا إستجابة لطاعة الله و من ثم عبادته سبحانه و تعالى . لهذا تعد التربية تشريعا نتوخاه لإعداد كل إنسان لعبادة الله ، و هذا التشريع سيكون له بالتأكيد منهج شرعي به تتم التربية على نحو تجسد فطرة الإنسان مصانة بلبنة حياته ، و هذا المنهج هو ما نشهده على أنه علم التربية .

أما الفصل الثاني من التشريع الخاص ، فحسبنا ما احتسبنا الفصل الأول منه ، من كونه عملية إعداد و لكن ليس إعداد الإنسان و إنما اعداد محيطه و محل عيشه ، وذلك بمقتضى ما تسلبه العبادة لله من معطيات

، توفرها حتمي ليكون ذات المحيط البشري محلا له متسع من الحال ليكون ملاذا لتطبيق التشريع بكل تفاصيل نطاقه ، و هذا لما ينجر عن إمضاء المنطق الذي و إياه يقام معنى المحيط الإنساني بأنه :

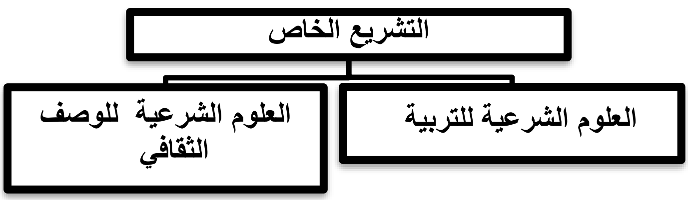
الحيز الذي يعبد فيه الإنسان ربه تعالى .

حيث ما نجني به من معاني حيال هذا التعريف لمحيط الإنسان ، سكن لمغزى أنه بناء من ركنين بهما تقام عبادة الله ، بشرط وضع تهيئة لهما لتحقيقها، وهذه التهيئة هي ما نجبر بها كسر معنى إعداد محيط الإنسان لعبادة رب العباد ، وصورة ذلك نلمسها فيما قاله المولى تعالى:"**أَفمنْاَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْر أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بهِ فِي نَارِجَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِين**" الآية 109 سورة التوبة.

و معنى هذا الخبر فيما صححت الآية تقوله لنفقهه، أن العبادة ليست قضاء في الإنسان بمعزل عما يؤول عليه كل ترتيل يقيم عرين العبادة من لدن البشري هذا ، الذي بتراتيله تلك عليه أن يكون له موقعا من هذا الوجود يقيم طقوس عبادته لله الواحد الأحد ، كما عرف بذلك وتعلم . و هذا الموقع هو ذلك الحيز نفسه الذي يعبد به الله تعالى الممثل بالطبع في المحيط الإنساني ، الذي ما وجد الإنسان لنفسه منه إلا أن يعمر به ، فإن حصل و كان عمرانه بما يتماشى و إرداة الله و مشيئته ، تحقق في أتون ذلك عبادة الله من قِبله . و عليه فلن يكون هذا له جدوى ترجى من الوجود سوى بتلك الحالة التي سنستعرض بها إعداد محيط الإنسان هذا لعبادة الله ، إذ هذا الإعداد حصوله مشروط أن يتم بمنهج معين لا يحيد عن وصفه علما، الذي به نتعرف على محيط الإنسان لندرك كيف

نجعله ملاذا للتشريع الإسلامي، و بالتحديد للتشريع العام، وهذا المنهج هو أن نصيغه بنظريتنا هذه أنه علم الوصف الثقافي .

و عليه نفهم أن التشريع الخاص وجود يقام على ما يبرره كل من علم التربية و علم الوصف الثقافي، ما يجعلنا نصدق كل قول نوه على أن التشريع الخاص وفق خصوصيته هذه من التشريع العام، هوعملية اعداد الإنسان و محيطه لتطبيق التشريع العام ، و هذا الإعداد مفاده ما يلي:



الشكل 1 . 3 . 1 . 2 مفهوم التشريع الخاص

3 . 1 . 2 . 1 العلوم الشرعية للتربية :

إن التربية ليست عملا ثم انتهى الأمر، أو كما يقتضي لذلك مفهوما وعرضا لها ، لنقول : أننا بصدد تربية ، بل هي ديباجة و تقرير لمستقبل الأولاد كيف سيؤول وضعهم وحياتهم . هذه الحياة التي ما تنحصر لدينا على ما نسوغه من المعاني التي لها نقرر ، إلا على أنها حيز للإنسان أن يعتمر به عابدا الله ، لذا كان للتربية موقع دور بهذا الواقع ، لا يمكننا حجبه عن مادة توفره بين أولادنا نكرس فيهم القيم و نغرس فيهم الأخلاق ، و نزرع بهم المبادئ التي لا تنفك عن أنها من صلب الشريعة الإسلامية ، هذا لكونها دولاب من القيم و المبادئ التي ما خلق الإنسان إلا ليقلد بها سلوكه وأفكاره ، تحقيقا للغاية التي و بها هو مخلوق وفق ما أخبرنا به المولى تعالى:"**وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْسَ إلاَّ**

لِيَعْبُدُونَ... "الآية 56 الذاريات . أي نعم العبادة ، و حتى يحقق هذا البشري ما ننشده بإنسانيته هذه عبادة ، عليه أن يكون بالغا فيزيائيا و عمليا ، فالبلوغ الفيزيائي قصدنا منه البلوغ الذاتي المتراوح عند سن بلوغ الرشد ، أي أن يصير الشخص عاقلا كامل التعقل ، فذاك فيه شيء من معنى الرشد فلا ينقص منه معنى الِحلم لدى الآدمي ، بينما البلوغ العملي فما نقتبس منه سوى تلك الحالة أين يكون الإنسان على قدر كبير من الأخلاق التي من مجرد تمسكه بها يكون قد حقق عبوديته لله ، أثناء ما يحيط به بحيزه على أنه موقع عبادته هذه . حيث هذا القدر من الأخلاق قد يكسبه الإنسان هو بعز رشده عن طريق التعلم ، و لكن من باب الإشارة ليس دون ذلك بمعنى أكثر ما يصنع بمخليتنا دون رشد هذا الإنسان ، أو بتمييزه ، أو دونه أيضا ، أن لا نحكم له ، أن به من العقل ما يجعله يهرع ليتزود من الأخلاق إلا لما نفرض عليه ذلك ، و هذا الفرض هو ما نعنيه بالتربية بدليل ما قاله رسول الله صلى الله عليه و سلم **: ما من مولود يولد على الفطرة فأباوه يُهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه .** متفق عليه . و معنى الحديث جلي و واضح ، ففطرة الإنسان كما حددنا أنها تلك اللبنة التي فطرها به الله تعالى ، أن بعمقه أصداء من الغرائز و أخرى من الأخلاق ، فلما يسلك مغاور الحياة يجهر بأخلاقه ، غير أنه قد يتخلى عنها بما له من غرائز في حين ما انتفى عنده الرادع الذي من المفترض أن يرتب أداءه أخلاقا ، إذ هذا الرادع هو ضميره الخلقي الذي لن يتحقق وجوده لديه إلا بحالتين :

الحالة الأولى هي ما يعتقده هذا الإنسان وهو بحال دون الرشد الفكري بل بالوعي الكافي لذلك، فإن كان اعتقاده صائبا كانت مبادئه صائبة، لأن الإعتقاد في الإسلام بعلمنا وبما بينه الله تعالى صالح و صائب كفاية ليكون

مصدر كل مبدأ إنساني صائب ، يطرأ على أدائه بكل موقف يحياه ، فلا يكون لعاطفته أن تسيره حسب ما يهوى و يكره بل بالمبدأ يكون له أن يقدم على أداءٍ أو يمتنع عنه ، و هكذا هي الأخلاق في الإنسان مبادئ و قيم تقيم أداءه إيجابا و سلبا .

أما الحالة الثانية هو ما نعنيه بالتربية ، فهي الوسيلة التي توطد وضع غاية الإنسان بحق على مشارف ما يتحقق أن يؤديه بعمره متخلقا ليس ما دون ذلك، كون أن التربية هي ما تجعل البشري يحصد أداءه أخلاقا ، لما يكون محلا لغرس القيم به و هو صغير ، و زرع كل خلق به و هو في ربع طفولته، فإن انتفي به ذلك انطبق وضعه على من يقال فيه فاقد الشيء لا يعطيه.

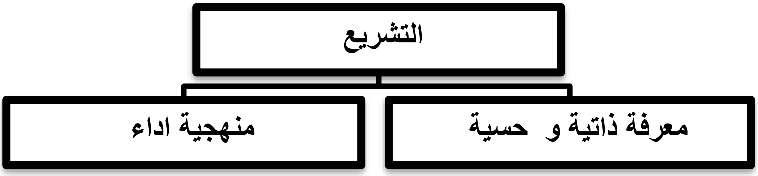
فالتربية بسجلها هذا أنها عامل تثبيت الأخلاق في الإنسان في ربع صغيره، بهكذا وصف يكفينا القول فيها خطا عريضا يناسب حجمها بأنها : **عملية إعداد إنسان لعبادة رب العباد .**

ولما كان حال التربية به من الواقع ما يتسلل من معانيه أنها عملية إعداد الإنسان لعبادة الله ، فلن يتحقق هذا إلا عن طريق منهج معين نخطوه بمقمات لها شرف وضعنا أمام نتائج نرى فيها أناس ذوي سعي و اجتهاد ليضلوا على أخلاقهم و إنسانيتهم ، ليس لأي سبب آخر أو متأخر عن ذلك سوى أنه لعبادة الله ، و هذا المنهج هو ما نلبيه فكرا أنه علم التربية . و تحصيل هذا مرده أن التربية لما كانت عملية إعداد الإنسان وفق قول رسول الله صلى الله عليه و سلم:**ما من مولود يولد على الفطرة فأباوه يُهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه .** متفق عليه .

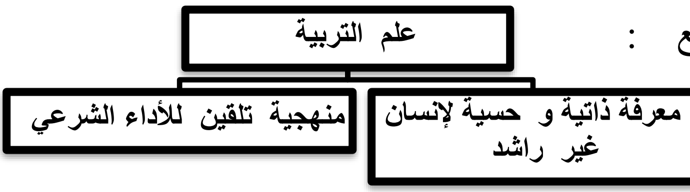
فالتربية بهذا القصد تشريع طالما أنها عملية تثبيت منتهى الأخلاق بعقل إنسان دون سن الرشد ، فذاك التثبيت أمكننا الحال ترجمته بأنه قضاء يفرض الأخلاق على ذات الإنسان الموصوف أن الرشد بمعزل عنه ، و لما كان حدث التربية من هذا القبيل أنها تشريع ، فللتذكرة فحسب ، أن التشريع هو الآخر منهج محله بلاريب يعتري ذاك الأداء البشري الذي يباشره الإنسان سلوكا و تفكيرا و السلوك ما هو غير قول و فعل ، و التشريع بهذه الحال و كما نعلم هو :

مجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص أدائه مع تفكيره و أدائه مع نفسه و ذاته و أدائه مع المحيط الذي يعيش فيه بهدف تنظيم علاقة الإنسان بربه تعالى .

و صيغة هذا للتشريع منبته و أصول احتسابه مبرر فيما للتشريع هذا من معطيات ساهمت بإحداثه وجودا ، فلا ننكر أن أداء الإنسان منبعه عقله الذي ما ينطوي إلاعلى العواطف ، و الهواجس ، و الشهوات ، و الملذات ، ما يجعل الإنسان مقبلا عليها أكثر مما هو ببالنا أنه ذا أداء مهندس بالأخلاق ، فما من أداء إلا و كان من أتون ما يحتسب لنفسه من غريزة حب اللذة و النفور من الألم ، فكان للشريعة الإسلامية أن تضبط أداءه من ذلك ليحقق عبادة الله . لأنه لو تصرف بمحض ما يمليه عقله المكرس لوجود ما يلف قوله و فعله من العواطف و الهواجس و الملذات ، لعاش هذا الإنسان الفوضى ، و لهلك نسله و وجوده ، و انحرف عن مسار إنسانيته، وهذا ما يجعل حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم عن التربية أنها منهج لتوجيه الأداء البشري كونها تشريع ، غير أن المحل منه هو إنسان غير راشد ناهيك على أن التشريع قوامه أمرين هما :



مما يجعلنا هذا على مهبة اعتبار أن التربية بقصدنا فيها أنها تشريع، فهي علم شرعي لقبه العلوم الشرعية للتربية ، و قوامه ما قام عليه التشريع :



الشكل 1 . 3 . 1 . 2 . 1 مفهوم علم التربية

حيث أن اعتبارنا للتربية أنها تشريع، فهي علم لعلة أن التشريع منهج لكسب المعلومات، بوضع نصل لتلك المفارقة التي تصنع لدينا معلومات صحيحة و أخرى خاطئة .

ما يجعل من علم التربية إن تم بما يتقصاه التشريع الشرعي سيؤول وضعه علما شرعيا ندعوه العلوم الشرعية للتربية، وهذا وفقا لمفهوم التشريع أين يتجلى وضعها بأنها :

مجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص تلقين الأداء الشرعي لإنسان غير راشد مع تفكيره و مع نفسه و ذاته و مع المحيط الذي يعيش فيه بهدف تنظيم علاقته مع ربه تعالى .

فالمعرفة الحسية و الذاتية كما نشهد وقوعها حدثا عند الإنسان، هي ما يختزله هذا البشري معرفة بحواسه عما بنفسه و ذاته ، وما يجول بمحيطه ، فذاك مجرد إحساس لديه لم يرقى ليكون معرفة موضوعية ، و هذا الإحساس لما يفكر فيه الإنسان ببعد عن أي منهجية قد تذكر ، سيشكل

له ريعا من المعرفة الحسية و الذاتية التي نجدها بين علاقة حاصلة في عقله ، أي بين الإنسان و تفكيره ، و هذا ما ينشئ له علاقة بينه و بين و نفسه و ذاته ، و بينه و بين المحيط الذي يعيش فيه وهذه المعرفة الحسة حصولها لدى الإنسان الراشد ذا الحِلم ، سيستوي الحال بحصولها لدى آخر غير الراشد ، وهذا ما يلزم به الحال أن يكون محلا للتربية التي ستمنح له تأشرة تنظيم أدائه مع تفكيره وفقا لما تلقاه من دروس ، و نفس الأمر و الحال بخصوص أدائه أين يصير من رشده واقع به ، فعدم الرشد مع نفسه وذاته، وأدائه مع المحيط الذي يعيش فيه. ما يجعله على استعداد ليعمل بمقتضى ما يمليه التشريع الشرعي العام عليه من أحكام لما لدى الإنسان شرط وجيز أن يكون بمعقل وجوده ذاك محلا للتربية .

و لعلة أنه غير راشد هو بحال من الأهلية المتباينة لديه ، فرغم وجودها فإن وجودها ذاك دون كمالها لديه إلى أن يصير راشدا ، إذ الرشد من الإنسان لما يسير بخطى ليست بعيدة عن عتبة التمييز ، فلما يصير مميزا فهو مقبل على أن يكون راشدا ، و لما يتحقق رشده كان و لابد أن يوافق ذلك تمام استعداده ليعمل بما يلزمه إياه التشريع الشرعي العام و هذا الإستعداد لن يكون بمحل من إنسان حديث الرشد إلا لما يتربى ، و التربية بهكذا أحوال لها منهجها ما يجعل منه علم شرعي هو نفسه بهويته الممثل للعلوم الشرعية التربوية ، و هذا لما يتم استغلال المعرفة الحسية و الذاتية لدى الإنسان غيرالراشد مع تلقين الأداء شرعا ، أو يمكننا أن نطنب بهذا التعبير فنقول عنها منهجية تلقين للأداء الشرعي و هذه المنهجية ولحظنا الوفير لم تبخل بها سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم بإحائها للمسلمين ، إذ قال عليه الصلاة و السلام : **امروا أولادكم بالصلاة و هم أبناء سبع سنين و اضربوهم**

عليها و هم أبناء عشر و فارقوا بينهم في المضاجع . رواه الحاكم و أبو داود[1]. الحديث بمتنه هذا فيه جزء من التربية إذ هو بهذا التقرير اللغوي نفقه منه كيف نربي أبناءنا على الصلاة ، ولكن لو نقايس وضع الصلاة من التربية بنظرية رسول الله صلى الله عليه وسلم لوجدنا أن تعليم الأبناء الصلاة مرهون بتعلمهم اللغة ، فالصلاة عرض من القراءة القرآنية و فصول ذكر و دعاء من تكبيرة الإحرام إلى مشارف التحية و السلام ، فترتيل ذاك مشروط بحضور اللغة .

و تعلم اللغة أيها السادة من صور التأديب فقد قال الإمام مالك بن أنس رحمه الله عن أمه يروي : كانت أمي تعممني وتقول لي اذهب إلى ربيعة فتعلم من أدبه قبل علمه فهل ما عندنا من علم نعلمه للناس هو علم التواضع و الأدب واللين لجانب المسلمين والشدة على الكافرين والمنافقين .

مما نتفهم به وضعا أن الأدب إدراكه من الإنسان سبيل لكي يتعلم، فالأدب أسبق وجودا عن التعلم ، إذ لا يمكن للتعلم أن يوارد الإنسان بأي حال كان لو ما كان هذا الأخير مؤدبا ، و هذا ما نجد له جدوى صحة فيما بينه بعض العلماء و الفقهاء عن قول ردوه لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب وألحقوه إليه قولا غير أنه ليس به محل لاشتباه أنه بالثابت و باليقين عنه ، و لا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، إذ قال فيه الفاروق رضي الله عنه : **لاعب ابنك سبعا ، وأدبه سبعا ، و آخه سبعا ، ثم الق حبله على خارجه .** و كل القصد من هذا القيل أن تربية الأبناء لها منهج شرعي مفاده ملاعبة الولد أو البنت قبل سن السابعة ، و لما يبلغ السابعة من العمر نؤدبه و لما يتحقق العمر به بحوالي 14

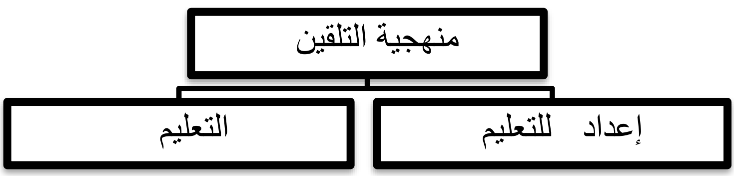
---

[1] كتاب السنن . تأليف أبوداود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني

سنة نصاحبه إلى غاية العشرين أو الحادي و العشرين من عمره ، لنفارقه و نتركه لا تخليا ، و إنما ليعيش برغد ما تعلم و تربى . إذ القصد من المصاحبة بمغزى هذا الحديث هو التعليم ، فلما نصاحب أبناءنا ليس للهو و إنما للتعلم و الإرشاد على رِسْل ما تربوا عليه . و رغم عدم وجود ما يبرر ثبوت الحديث هذا عن عمر بن الخطاب الذي ما تعلم إلا مما حفظ من شريعة الله و سنة محمد صلى الله عليه و سلم ، حيث أن الحديث به من جلبة القول ما يتوافق ثابتا بما ثبت عن رسول الله عليه و سلم لما قال: **مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين ، و اضربوهم عليها و هم أبناء عشر و فارقوا بينهم في المضاجع .** رواه الحاكم و أبو داود.

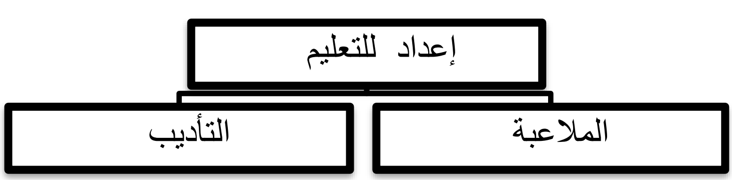
ما يجعل رواية عمر بن الخطاب عن حال التربية للأولاد كيفما تكون فهي بشرى ما سيُبيثُ للتربية منهجية شرعية ، لأن رواية بهكذا تأطير من المعاني عن التربية صراط حق مطابق لما قصده رسول الله صلى الله عليه و سلم بحديثه ، لما فرض علينا تعليم الأبناء الصلاة و هم أبناء سبع ، و ضربهم عليها و هم أبناء عشر ، فهذا بتقدير ما بينه عمر بن الخطاب رضي الله عنه متناسب ، و وجه التناسب نؤوله ذكرا بحال أن التأديب يكون في سن السابعة أو قبل ، فلا يمكن للصبية أن تصلي دون أن تدرك قراءة القرآن ،لأن قراءته مشروطة بتعلم اللغة ، و تعليم اللغة وغير ذلك من السلوكيات الخلقية هو من قبيل التأديب ، أما قبل السابعة فلا يكون الطفل ذكرا كان أو أنثى ملزما بالتأدب ، بقدر ما يكون مهيئا للعب و الاكتشاف و النطق والكلام المتذبذب و تعلم المشي و الركض ، و غيرها من الحركات و الألفاظ من هنا و هناك ، و هذا كله ليس كفيل لحصول التأدب بقدر ما هو إيحاء و إعداد على التأدب ، حيث هذا الأخير يسجل

كواقع على الصبي بتمام السابعة من العمر ، إذ عندها يكون الصبي مقبلا على التأديب . ما يجعلنا هذا أن نسوي الأمر بأنها مسافة مقلدة المناصب و المستويات التي هي للتربية ذخر و استثمار في أوانها ، و واجب كونه شرط يجزم أن للتربية منهجية تلقين ذات طورين حسب المنهج الشرعي للتربية ، و الذي يترجم بمحافلها التلقين لمنهجية أداء لدى الإنسان غير الراشد بالصيغة التالية :



الشكل 2 . 3 . 1 . 2 . 1 مفهوم منهجية التلقين

أما الحال من إعددا التعليم فهو تمثيل واقعي للطور الأول من التلقين، الذي من حيث ما أفتت به التربية الإسلامية بمنهجها المزكى بشريعة الإسلام ، أن مقتضاها مرحلتان هما للإنسان غير الراشد ، مرحلة دونه سن السابعة ، ومرحلة لما يبلغ محل التربية هذا عمر السابعة على طول سبع سنوات تليها ، التي بهما يتم ترتيب كل المعطيات والعوامل المساهمة بشكل أو بآخر في تهيئة الإنسان غير الراشد للتعليم وفق هذا التسطير :



الشكل 3 . 3 . 1 . 2 . 1 مفهوم الاعداد للتعليم

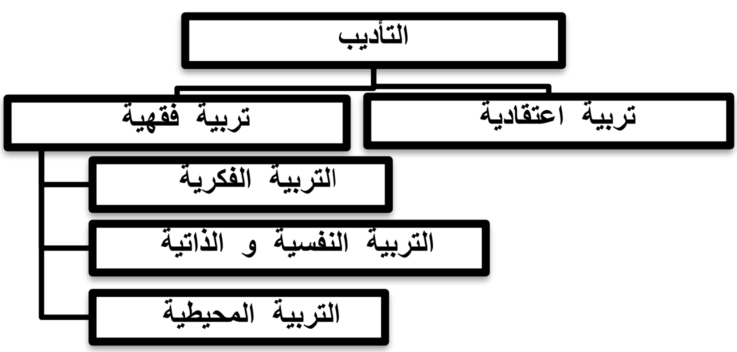
فقبل سن السابعة يكون الطفل بجنسيه ذكرا كان أم أنثى مقبلا على تعلم أمور ذاتية لا غير ، و مسرح تعلمه هذا هو بالأساس فطري غير أنه قد يكون فيه استثناء يخلو للإنسان الراشد التدخل لتسيير هذا المشهد على هذا الطفل ، أين يكون هذا الطفل تعلم النطق و الحركات بشتى سبلها و صورها و أصنافها ، و معرفة الأمور و إدراكها و من ثم تقوية ذاكرته و بصره و سمعه و حواسه ، فكلها أمور تشغل حياته هو من دون السابعة من عمره ، ويكون للإنسان الراشد الراعي لهذا الطفل أن يساعده على هذا النمو الخلاق به عن طريق الملاعبة ، فما إن يلاعبه فهذا أثر بتحصيله حصل لهذا الطفل أن ينمو على تلك السنة الإنسانية ، كما شاء الله و قدر له بفطرته تلك و هو في صورة أضحى بها ذاك الطفل الملاعب و اللاعب على حد السواء ، غير أن لعبه ذاك ما هو غير تبرير لنموه بكل التفاصيل اللازم توفرها ليكون مقبلا على مرحلة التأديب .فما يغني عنه من شيء أن يتأدب لو ما كان يحسن النطق و الحركة و المشي و الجلوس و النوم إلى غير ذلك ، فكلها تفاصيل يمكن وبمعيتنا مساعدة هذا الطفل على تحصيلها لما نشيد له أجواء اللعب ، و نلاعبه إن اقتضى الأمر لكي ينمو بشكل يتيح لنا تأديبه ببلوغه السابعة من العمر ، إن شاء الله ذاك و أراد .

أما التأديب فلهذا الأخير شرح ما دون فصل أنه نوع من التقلين ، و سرد حوائج ما نوكله به من عزم هو تلقين الأدب للطفل أن له من المعنى ما هو مرهون بما أذرفه من واقع التربية في الإسلام ، فيما ثبت عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال : **كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ونحن فتيان خـروة (أي قاربنا البلوغ) فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ثم تعلمنا القرآن فازددنا**

إيمانا[1].رواه ابن ماجة ما يفيد أن تعليم الإيمان هو من قبيل تعلم الأخلاق ، و تثبيت مفهومها بالعقول غير الراشدة ، و تحقيق الالتزام بها من الإنسان ، هو ما نورده من المعنى تمسك بالقيم و المبادئ الراقية، لأنها مُثلٌ أرادنا الله تعالى أن نكون بها متفاعلين و إياها مستورين سلوكا و تفكيرا تحقيقا لمشيئته ، ما يجعلها بأيدينا رصاصاً أسودًا نرسم به تقاطيع عبادتنا له سبحانه بذاك، إذ ذاك لا يذكر له مجلس وجود بحالنا من دون تربية، فلما نصقل عقل شخص غير راشد بأخلاق هي على هيئة أنيقة كمقامات إعتقادية ، عاجلا أم آجلا ، منها سنوفي عهدنا مع الله أنَّا له مخلصين له الدين حنفاء ، لأن اقرارنا به من صدق وجوده هو إلينا رب ونحن له عباد، فإن هذا حق يراد به كسوف وخسوف عن وجوده بأحوالنا ، لما لا نتقيد بالأخلاق اعتقادا أنها فروض و أحكام ربانية الأصل و الفصل، فإن حققناها مواقعا بأدائنا نبرح الأرض بها ضروبا و ضربات ، فنحن بذلك نسلم ونشهد أننا عباد لرب هو رب كل شيء سبحانه ، كونها أخلاق بفرض إله سيرها مشاهد و مناظر على ما نجسده أداءً بالقول و الفعل . فهكذا هو شكل التربية الاعتقادية في الاسلام بلا زيغ و لا افتراء ينفي عن الأخلاق أن بمحلها لدى عقل غير الراشد أنها ذات أصول و حساب لو كان لنا ذراع بعد عنها ، لكان لما له وكالة الحساب الذي نعينه بعبارة الله أن يحكم لنا العذاب نكالا لما نقترف كذبا و بهتانا . و بهذا تَرسُّ التربية قرارا و تقريرا للأخلاق بعقول غير راشدة لتتأهل أن تكون راشدة على مد عمر من حين ذاك الإنسان، وهذا ما لا يمكننا أن لا نعده من قبيل التأديب الذي نشهده بواقع ما نسلك و نفكر، أنه إذا انطوى على تعلم اللغة فهو لا ينحصر عندها بل

[1] كتاب السنن . تأليف محمد بن يزيد الربعي القزويني ابن ماجة . تحقيق خليل مأمون شيحا

يتعدى مداه الحساب أيضا ، ليكون للصبي بجد ما يتسحق أدبا أن نخلص له بأن يتعلم القرآن و السنة النبوية ، و تفاصيل أخرى لها وصف أنها حجة ، في وضع به إذ يمكن و حال المعرفة الحسية لدى الإنسان غير الراشد الموزعة بين علاقة الإنسان بتفكيره ، و بنفسه و ذاته ، و بالمحيط الذي يعيش فيه ، أن تتحقق و عن طريق منهجية تلقين هذا الإنسان غير الراشد منهجية الأداء مع تفكيره و نفسه و ذاته و المحيط الذي يعيش ، فنكون بوضع ذاك على مصب التربية نعيث فيها حدثا للإنسان هذا قبيل رشده ، لما يتوفر لصاحبه فيكون محل لما يلزمه عليه التشريع الشرعي العام ، أين تكون منهجية التلقين على مستوى التأديب حسب العلاقات التي يعيشها هذا الإنسان بخلال معرفته الحسية بين تفكيره و نفسه و ذاته و المحيط الذي يعيش فيه ، وفق السياق التالي :



الشكل 4 . 3 . 1 . 2 . 1 مفهوم التأديب

فالتربية الإعتقادية هو ما تم الإشارة إليه على منحى يعزز حتمية تكريس الأخلاق في عقل الإنسان غير الراشد ، على نحو أن التمسك بها هو عبادة لله ، بأساس أنه موجود و هو بوحدانيته تلك القادر على قضاء كل حساب و عتاب عن مدى تمسكنا بالأخلاق ، و هذا ما يجعل الأخلاق تزداد حضورا بهذا العقل المنعزل عن الرشد ، ما يؤكد إيمان

صاحبه لما يجد لأدائه أخلاقا تأويه ، تأكيدا على إيمانه ما يقوي قرانه بالأخلاق ماهبة من الله ، ما يجعله بمحل وصف أكيد حصوله أن حصل للتربية الاعتقادية به ذكر وجود ، أنه تقي ، فالتقوى خلق و أيما خلق فهو من أخلاق رسول الله صلى الله عليه و سلم ، والتقي هو الإنسان الذي يقيم الأخلاق خشية من الله لا خوفا و رهبة من خلقه و عباده.

ما يجعل بهكذا حال بالإنسان من الأخلاق انها مثبتة فيه ، ليعيش الضمير الخلقي فيه ذا موقع استراتيجي على مد كل سلوك أو تفكير بجوف كل أداء او إحجام عن الأداء ، لان الضمير الخلقي قد تم استحداثه لما صدق ثبات تلك الأخلاق بعقل هذا الإنسان غير الراشد ، هذا و التثبيت لن يكون إلا بإملاء دروس عن الأخلاق ما وجدت إلا لتهذيب ما يلزم من أداء هذا البشري ، و ما التهذب ذاك غير عبادة لله بجلال وعي غير راشد أنه الواحد الأحد الفرد الصمد ، وهذا ما يجعل الإنسان على قدر مما فقه تلقينا عن أدائه الشرعي بكيف من الأحوال هو بعلاقته مع الله تعالى أن تكون .

أما التربية الفقهية فهي كل ما يعزز أدب الإنسان غير الراشد، فبها يثابر قدما على إحداث مسافة له ، يقيم على ريعها المشنود صرح أخلاقه ، أن صار لها متنفس من حيث الأداء لديه ، و هي بهذا التأويل وبالأصل تربية فكرية قوامها تعظيم الخُلقِ بالإنسان فكرا و سلوكا فما السلوك غير قول و فعل ، و هذا حصوله قابع برهن حيازته للغة ، كشرط ساكن لا يقبل التنازل بأدنى من ما هو عليه من أهمية ، فتعليم اللغة ضروروة لتعليم الطفل ، إذ اللغة ببنائها منهج قول و لفظ و كلام ، لذا كان ولابد من تشييد صرحها على ما تم تهيئته بعقل الإنسان غير الراشد من أخلاق ، فيها يمكن له القول و ما دونها فهو و

القول متباين الحدث به ، إذ القول من الإنسان ضرب من السلوك الذي يتوجب أن يكون مهذبا و متخلقا و ذا لباقة تفصح عن حقيقته أنه إنسان مؤدب . كما أن تعليم اللغة هو مثار لترتيب حال هذا الإنسان البعيد عن الرشد أن يتعلم الحساب ، فهو الآخر صورة من صور اللغة و ضرب من التأديب ، فللحساب شأن في حياة كل فرد لدافع أنه ورقة أدبية بلغة تحاكي الواقع رمزا ، مما يطرأ على ذلك الواقع إحصاء يفتي حسابا عما نتقول أطرافه رمزا ، أي نعم فذاك هو الحساب . وهذه الصيغة المسيرة فيه تبرير كافي أن نؤدب الأبناء عليها ليدركوا أبعاده بعد اللغة و هذا ما نتعني به كل قول سيفسر عن تلك الكيفية التي بها نقيم الترتيب الأنسب لعلاقة الإنسان دونه الرشد بتفكره ، لما يتلقى تلقينا لأداء شرعي مع تفكيره الذي لن يقام بذهنه إلا بحضور اللغة و مستلزماتها كما هو الحال بالحساب منها .

وما التربية النفسية والذاتية إلا حاصل تحصيل أن صار لهذا الآدمي الطفل أو لهذا البشري غيرالراشد ، منهج فعل بما كسب من أخلاق و صراط قول مما ملك من لغة و حساب فأضحى بحاله ذا شأن ليكون مؤهلا ليتربى نفسيا و ذاتيا ، و تحقيق هذا يكون بتعلمه للعبادة لأن بها أثر كبير في نفس الإنسان مهما كان وضعه و شأنه ، أين يجد نفسه يتعلم القرآن و السنة النبوية و العبادة و شتى المواضيع و المسائل الفقهية بصغره ، ما يجعله هذا على قدر كبير بفقه دينه رغم صغر سنه ، ليكون متشيكا باستعداد لعبادة الله من كل المستلزمات التي ستكون مطلوبة بالحضور غداة أن يصير راشدا ، طبعا لأنه حينها يكفيه فخرا أن سيعمل قصارى الجهد ليعبد الله وفق ما تمليه شريعة الإسلام و قولنا عن التربية النفيسة و الذاتية بهكذا أمر قليل لو تناسينا أمر الطهارة ،

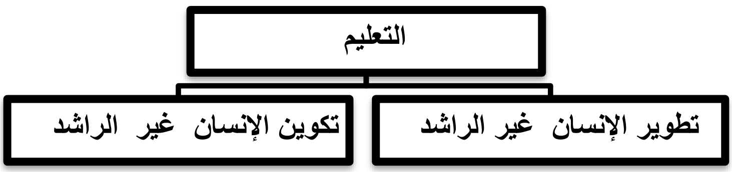
إذ تربية الطفل على الطهارة بمختلف مآربها التي تطال الإنسان فما ظننا من هذا الإنسان أن يكون صغيرا فلما يطهر نفسه بصغره كفالة لطهارته عند رشده ، و على افتراق الطهارة نوعا فله أن يتعلم الطاهرة البدنية بتحقيق نظافة بدنه كيفًا و أداءً و عملا ، و اقتداءً بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم . أما الطاهرة النفسية فهي بترقية النفس و تزكيتها بالأخلاق و تطريزها بالمبادئ و القيم اللازمة لذلك ، و جعلها ما يودع به من جل مكارم الأخلاق المتاحة لتبييتها بحال من واقع هذا الطفل ، طالما أنه محل للتربية لعدم رشده . كما أن التربية البدنية هي ما ننشد لها معنى أنها الرياضة ، فممارستها تربية لبدن الصبي ذكرا كان أو أنثى ، و استحداثها شأنا من حياة هذا الطفل ليس لأي سبب سوى أنه بسن، بظرفها هو بمحل من النمو ، فلابد أن ينمو سليما و صحيحا معافا ليقدم على طاعة الله إن شاء معافى و خال من العيوب و الأمراض ، إلا بحال حافظ على بدنه طاهرة و رياضة لأنه يتعدى الأمر لنقول في هذا الشأن أنه حتى و لو كان هذا الطفل يعاني الأَمَرَّ من مرض أو به من عيب ، فلابد من ممارسة الرياضة التي تناسب وضعه ، فلعل و عسى أن تكون سببا و علة في شفائه بإذن الله تعالى و بشائر رحمته عز وجل . علما أن الرياضة ممارستها سبيل لتعلم الأخلاق و أبرزها هو كسب الشجاعة و دحض الأنانية . فكل هذا هو بيان عرين اليقين إشارة فحسب ، أن التربية النفسية و الذاتية إنما توظب أغراض الإنسان الذي يكابد البعد عن الرشد من حيث أدائه مع نفسه و ذاته.

أما كلامنا عن التربية المحيطية فتحقيقها على عرض الطفل بحال التأديب ، لأمر مهلم قبل أن يكون مهما ، و إلهامه هذا نتيجة نجعل

منها الإنسان الصغير هذا يفقه على أي وضع يجب أن يكون محيطه ، فما دام المحيط هذا جمع من الناس مقدر لهم العيش ببئته ، فهؤلاء الناس هم جمهور الأفرد الذين لهم المحل من التعامل مع هذا الصبي الصغير ذكرا كان أم أنثى ، فلابد أن يدرك كيف يخاطبهم و يتكلم معهم و يتعامل بما كسب من أخلاق ، أين يوظفها بتلك العلاقات التي سيظطر على توقيعها بينه و بين الناس الذين يحيا بينهم ، و إداركه لهذا لن يكون له مبلغ ذكر و تذكرة إلا لما نربيه على ذلك و نأدبه بذلك . كما عليه أن يدرك أنه يعيش ببيئة هي منزله و حيه و وطن هو أرضه و المحافظة عليها هو محافظة على نفسه و حياته ، و واجبه منها أن يهتم بها من كل النواحي ، من نظافة و ترتيب و تنظيم ... و إلى غير ذلك من هذا الدرب ، و كل هذا نسطره عرضا لا نتصور أبدا أنها محل من إدراكه بتلك التلقائية المبعثرة بقدره ، بل علينا أن نضع هذا نصب أعين أبنائنا ليعلموا ما البيئة بالنسبة لهم حتى يملكوا نصيب أنهم أدركوا البيئة من كل المعاني ،خاصة التي نعنيها بين إزداوج الاصطلاح ناحيتها ، أنها ملاذهم و حياتهم ، و أنها كذلك حيز لعبادة الله . و على طائل ما سلف تقريره وضعا وشريعة إزاء التربية المحيطية ، فهي بذلك تلقين للإنسان غير الراشد لأداء شرعي مع محيطه الذي استأنف به عيشه إلى غاية ما توفيه به المنية .

فلما يحصل التأديب من حياة هذاالإنسان المبتعد قدرا عن رشده ، و لكنه برغم ذاك قد أضحى بحاله كمؤدَب أنه مؤهل للتعليم ، و هذا الأخير إذا اقترحنا موضوعه بمعزل عن التربية فهو أمر آخر ، أما لو سردنا قضيته كمفهوم مترتب عن التربية نفسها ، فهو عملية تطوير الإنسان غير الراشد و تكوينه . إذ سنفهم أن للتعليم قضيتين ، تحديدهما

من جل الشوائب المتناثرة على التعليم كقضية تربوية سنعقل منهما عن التعليم أكثر مما اختزلنا نحوه ، أنه مجرد تطوير يطرأ على الإنسان ، و تكوين يحدث له بمجال معين بأساس المفهوم التالي :



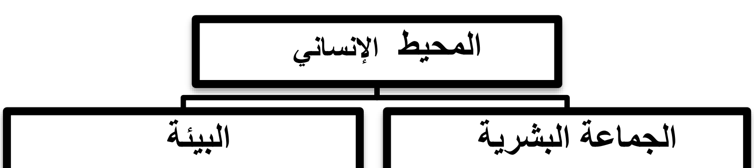
الشكل 5 . 3 . 1 . 2 . 1 مفهوم التعليم

فأثر التعليم على الإنسان غير الراشد له مكان بارز بمواقع عدة من عقل هذا الآدمي ، الذي ما هو غير حيز لمهارات عدة تستلزم النظر و التمعن ، فكل إنسان له مهارات معينة ، إلا أن بروزها وظهورها طافية على سطح كل أداء من قِبَل هذا البشري يستدعي و بالضرورة القصوى تلقينا للمعلومات بشتى المجالات ، بشرط أن تكون منهجية التلقين هذه متعلقة بتلقين الأداء الشرعي لدى المتعلم مع تفكيره و مع نفسه و ذاته و مع المحيط الذي يعيش فيه ، في شكل دروس تتخذ من التعليم الفكري و التعليم النفسي والذاتي ، و كذا التعليم بما يحيط بالإنسان ، سبيلا لتعزيز مهاراته و دنوها عما يخفيها بمواطن كتمانه ، كدروس في اللغة وغيرها إن وجد، و دروس في الرياضة و العبادة و الفقه و الطهارة و الطب ..... ، و دروس عن الأرض و عن القانون و المجتمع ، و دروس مثلا في الجيوغرافيا و الكيمياء و الحروب و التاريخ .و غيرها . حيث كلما زادت هذه الدروس بهذه العلاقات _ التي هذا الإنسان غير الراشد بغير ممتنع عنها بالأصل و الواقع فما معرفته الحسية إلا دليل على ذلك _ إلا و تطورت مهاراته فبرزت مواهبه

بدافع ذلك إن حصل ، مايجعل منه مادة سلسة للتكوين ، و هذا الأخير هو عملية تشكيل الإنسان و تهيئته عملا بمجال معين ، نظرا لكون هذا المجال يسع مواهبه و مهاراته ليكون به عاملا فهذا يستحق الثناء بمقابل العناء فيما يقدمه لنفسه و لمجتمعه ، فالتكوين صقل للمواهب أن توظف في حدود أبعادها لتقيم نعت صاحبها أنه عامل منتج بإطار جمعه البشري ، الذي يقيم به صرح حياته ، فيكون بهذا الوضع مفهوم التكوين لدينا ، أنه تقلين هو الآخر للمعلومات حسب ما تمليه مواهب الإنسان من محله ليعود ذا عمل يقدمه بمقابل طبعا ، بما يستوفيه ربحا لنفسه و لجمعه الذي إليه ينتمي و ينتسب و فيه يتعايش .

3 . 1 . 2 . 2 العلوم الشرعية للوصف الثقافي :

لدينا من العلم ما نسوغ به وضعا عن ما نشهده له من الذكر بيننا أنه محيط الإنسان ، هذا المحيط الذي صنعنا له موقعا متربعا على مسافات جمة كلها مختصر و بإختزال خلاق عند دعامتين هما :



الشكل 1 . 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم المحيط الإنساني

و دلالة صدق هذا الخبر نتبناه في العديد مما شرّعته الشريعة الإسلامية تمهد لنا كل فكرة ، نقيم على متنها صرح مفهوم المحيط الإنساني أن له من الشرح بمعناه العديد من الكلمات المتأنية بظرفها ، تعالج موقفين من المحيط بأنه تأويلات جمة بعرضها أنها شيء من

محيط الإنسان ، إن فاق كل احتمال لمعناها فإنه لا يفوق تقدير أنه : **الحيز الذي يعبد فيه الإنسان ربه تعالى .** و دلالة هذا التسيطر عما أعلمناه من خبر في جنب محيط الآدمي جلي بما أباحت تراتيله بعض الآيات القرآنية ، التي قال فيها المولى تعالى :"**خَلَقَ الإِنْسَانِ مِنْ عَلَقٍ". **الآية 2 سورة العـلق .

"**أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِّيٍ يُمْنَى ، ثُمَّ كَان عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ، فَجَعَلَ مِنْهُ الْزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الأُنْثَــى"** الآية 37 ، 38 و 39 سورة القيامة .

"**الذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَأَرْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ"** . الآية رقم 3 سورة تبارك .

"**تُسَبحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الأَرْضُ وَ مَنْ فِيهُنَّ وَ إِنَّ مـــنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غـَفُوراً"** الآية رقم 44 سورة الإسراء .

"**أَلَـمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِـي السَّماوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافـَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عـَلِمَ صَلاَتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ "**الآية رقم 41 سورة النور .

"**أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَابـًا ثُمَّ يُؤَلِفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ** " الآية 43 سورة النور .

"**وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَـى بَطْنِهْ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَـى رِجْلَينِ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَـى أَرْبَعِ يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاءُ"**الآية 45 سورة النور .

فكلها آيات بينات ، كل ما أحدثته هو إنشاء لمعلوم لدينا ، أن هذا المحيط البشري لا يمثل جمع بشر يقبع الإنسان بحياته بحدوده ، بل هو ذاك المحيط الذي نراه بشريا له موقع جعل منه مكانا و زمانا ، تُفرضُ فيه كل الفرضيات التي لا تبخل بأي مزية ننير بها شمعا كتلك

النجوم التي نشهد بمواقعها ، مما تفتح السماء من مجالها ، لنراه صرحا تتناثر به يمينا و شمالا معاقل ذات النجوم .فتم اختزال مضمون ما تمليه من معنى شرعا بالقرآن الكريم أنها مكلوت ندعوه السموات الأرض ، فلا نهيم بمعناها بأكثر ما ندحض تلك التفاصيل التي قد تظلنا عن هذا المعنى ، ما يجعلنا نحاصره بتزكية ما نوليه فقهنا حياله أنها البيئة . إذ الجماعة البشرية هي خلق ذو قدر له أمد الحصول ما ظل خلقه لله موجود ، أنه له مأوا لا يمكن إعارته بمعنى آخر غير أنه البيئة ، فهي تمثيل ما نوطده بورى تفكرينا أنه بيئة ، فلا نملك ترجمة لها غير ما جالت به آيات الله تحثنا على أنه كذلك بدليل قول الله تعالى:**"وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونَ" .**

فإذا سلمنا بغرض خلق الإنسان من الله تعالى على ما سولت الآية تناجيه وجودا ، لما يتأكد لنا أن تنظيم علاقة الإنسان بالجماعة البشرية و كذا جل علاقته المقترحة حدثا و واقعا بالبيئة ، التي يعيش بأقصاعها و أطرافها و بعرضها ، على أن يكون التنظيم بكلا الوضعين بما يحقق شريعة الله قانونا و حكما . فإن التزم بذلك الإنسان عد عابدا لله ، و هذا هو ما خلق لأجله ، فإن حصل و التزم و حقق مراد الله به أوقد له رغد العيش برحمته ، و إن خالف و عصى لما لم يقم لشريعة الله وزنا بعلاقته مع البشر و البيئة ، عاش أمدا ضاربا الأرض مكبا على وجهه إلى أن يُهدى إلى سوية السلوك و الفكر ، أو يهلك دون ذلك فيخسر و العياذ بالله . ما يجعلنا نسلم أن هذا المحيط حتى تتحقق فيه عبادة الله كان و لابد من ضبط ما يلزم من أدائنا الذي قد يكون إقدام عليه ، بقدر ما يكون إحجام عنه ، غير أن ذلك في طاعة الله سيحقق عبادتنا و إياه من مدى ما نتلزم بشريعة الله قانونا و حكما ، و

هذا الإلتزام لن تكون له قائمة ذكر لوما كان لنا إعدادًا لهذا المحيط البشري لعبادة الله ، فإن تحققت دواعي إعداده لذات الغرض الذي خلق بدافعه الإنسان ، كان لهذا الأخير الالتزام بما يمليه التشريع الشرعي العام . إذ السؤال ينجر بهكذا حال نقول بفحواه ، كيف يتم إعداد محيط الإنسان لعبادة الله التي مقتضاها قيامة الآدمي على تكريس شريعة الله قانونا و حكما في محيطه ؟.

لنقول بهذا الصدد على إثر كل المعطيات المتوفرة :

أنه علمنا عن الإمام مالك بن أنس أنه قد شرع بمذهبه العديد من الأحكام الشرعية على صرح مسائل جمة ، كان له نصيب الإفتاء فيها حيث تمسك بعرف أهل المدينة المنورة ، لكشف المستورعلى تلك الوقائع أحكاما شرعية بالحق ، فأمضى مشرعا على أنقاض كل ذكر لما تعارف عليه أهل يثرب[1]. لنقول عن سبب ذلك أن أعراف أهل المدينة ما هي غير سلوكات كسبها آلُها ميراثا عن أبائهم و أجدادهم ، و ربما حتى عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و صحابته رضوان الله علهيم أجمعين ، فشرع بها مالك بن أنس كإمام لهم كونها أعراف تتواءم و طبيعة الجمع البشري بالمدينة المنورة مدينة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و كونها أعراف تتناسب و حقيقة البيئة المتوفرة حسبا و عددا بما وفرته لهم تلك الطبيعة الصحراوية بذات المدينة التي عرفت فيما سبق بيثرب ، و تأويل صدق هذا القول بالتفكير عما سلف جلي و واضح و بين فيما أقدم عليه الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، لما نصبه قدر زمنه مفتيا و فقهيا بديار العراق فأسس مذهبه و هندس وقائعه بما يتناسب و حال آل العراق ، لكن لما هاجر إلى مصر و دخلها فقيها ، فما كان له

1تأليف الأستاذ عبد الوهاب خلاف . المرجع السابق . الصفحة 100

غير إقامة مذهب فقهي آخر[1]، ما يجعلنا نركن عن هذا متسائلين ، أما كان عليه تطبيق مذهبه بالعراق على أراضي مصر وأهلها ؟ ، لنقول على شوق ما نوده فصل خطاب عن هذا السؤال ، أنه على احتكامه لأهل مصر بمذهب آخر ، هو أن لهؤلاء أعراف تتناسب و عقلياتهم و طبيعتهم و هم بمحل من بيئتهم تلك بمصر ، فحالهم غير حال آل العراق ، الذين لهم طبيعة تخصهم و تميزهم عن باقي شعوب الأرض ، وفق ما تمليه بيئة العراق من خصائص تجعلهم يبنون أعرافهم حسبها وحسب شريعة الله منها أقابلة و إياها أم ترفضها منطقا و مذهبا .و هذا ما يجعلنا على أبهة استنتاج مفاده أن تطبيق شريعة الله على الناس و هم بغير منأى عن محيطهم المتوفر بشقيه ، جمهور من البشر على بيئة يصنعون حياتهم على بركة الله بها، شأنه هو بهذا على صورة شرط ، أننا بأبعاد هذا المحيط علينا اعداده لنحقق المراد الموقع لهدفنا الذي نتوعد إحاطة به وجودا و الممثل في تطبيق شريعة الله بذات المحيط البشري المعني وفقا لقول الله تعالى :**"أَفمنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْر أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بهِ فِي نَارِجَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظّالِمِين "** الآية 109 سورة التوبة .

حيث و وفق ما صرفته الآية تحيكه من تأويل حول تحقيق العبادة لله ، أنه المسار الصحيح و الحق لإقامة عمران الإنسان بمحيطه ، و الذي لن تكون له قائمة ذكر لوما كان مُعَدا لذات الغرض ، فإن هذا الإعداد توفيره بواقع ما نوده صرحا لتطبيق شريعة الله و سببا له لن يكون إلا لما نملك وصفا شرعيا وحقيقيا عن المحيط الإنساني الذي سيكون محلا للتشريع الإسلامي ، و هذا الوصف حصوله لن يكون

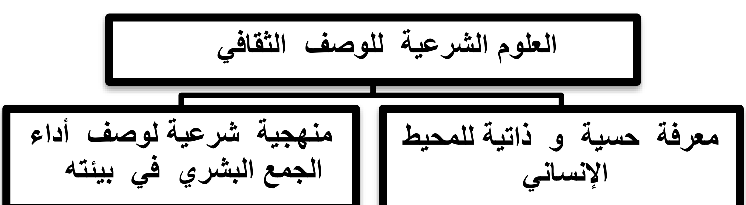
[1] تأليف الأستاذ عبدالوهاب خلاف . المرجع نفسه . الصفحة 100

إلا بطريق منهجية شرعية لذلك ، حيث أن الوصف سيساهم بشكل أو بآخر في بناء معتقد صحيح و صريح عن واقع المحيط الإنساني المرشح ليكون منازل التشريع الشرعي ، غير أننا نتساءل كيف هو حال هذا الوصف ؟ .

لنقول بصدد هذا الموضوع أن من بين المناهج الوصفية لمحيط الإنسان ، نجد علما وضعيا ذو عتاقة علمية كمنهج به ما نسد ثغر ما عرفنا حيال كل محيط بشري ، و هو ما يعرف بالإثنوغرافيا أو علم الإثنوغرافيا ، حيث لفظ أثنو بمعناه هو الشعب ، أما عبارة الغرافيا منه فتعني الوصف ، و عندها نكون أمام ما يعرف بوصف الشعب أو علم وصف الشعب ، و هو علم يصف أحوال الشعوب اجتماعيا و يحدد سبل وأساليب عيشها بما يتطابق و محيطهم ، غير أن هذا العلم كما نشهده يمثل نظرية الأنتروبولوجيا البريطانية كمدرسة ساهمت علميا في بناء دراماتيكية علمية عن عيش الشعوب مذ أزل إلى يومنا هذا[1]، مع واقعه الذي هو مفترض بحدودها أن يكونوا أيما حال عليه ان يكون ، غير أن هذا العمل و على وضعيته تلك فهو علم لا يلم بمنهجه وصف محيط الإنسان ، لأنه يصف الشعوب فحسب و وصف بيئتها ، فوصفه ذاك لا يرقى أن يكون من جلبة تلك المناهج المعدة لمحيط الإنسان ، أن يكون مسافة زمنية و مكانية للتشريع أن يطبق بميامينها و شمائلها المستقصية لواقع كل محيط بشري ، و هذا ما يجعلنا نسعى للبحث عن حيلولة من ورطة ما نخشى تعزيز أصوله بين كل إعداد يساق بظرف كل حال هو عن المحيط البشري المعني بالتشريع ، و هذه الحيلولة توفرها لن يكون له أي عذر

1كتاب البحث الميداني الإثنوغرافي في العلوم الاجتماعية . تأليف روبرت إميرسون ، راشيل فريتز ، ليندا شو . ترجمة هناء الجوهري . مراجعة محمد الجوهري

لعدم غياب الوصف الشرعي للمحيط الإنساني فهو المنهج الذي نوكل له أمر تشخيص و نعت كل محيط بشري ، ما يجعل هذا المحيط البشري بمعقل من الاستعداد سيحظى به لما يوصف شرعا ليكون ذا قابلية مطلقة و مرسلة للتشريع بريعه ، بشرط أوحد و واحد فقط ، أنْ هذا الوصف يكون وفق منهجية شرعية سعتها جل ما نفسره معرفة حسية و ذاتية لمحيط إنساني معين ، نوضب تقاطيعه و مراسمه على سطر من القواعد الوصفية ، التي من شأنها أن تجعل من ما أدركناه حسيا و ذاتيا عن محيط بشري ما مقتن لغة و صورة ، يحكيان عن واقع بشري يتعاطى و بيئته تبوء و أخذا و عطاء . لكن الوصف هذا لما نحقق معالمه على معنى المحيط الإنساني شرعا فهو لا يسع بذاك الواقع معنى الجمع البشري بمعزل عن بيئته ، بل يقصدهما معا و لما يتحقق قصده ذاك أمكننا تعريف الوصف هذا للمحيط الإنساني كمنهج شرعي أنه علم وصف ثقافي ، ولما تكون المنهجية كشيء من هذا شرعية فعندها سيكون لنا علم شرعي للوصف الثقافي بالصيغة التالية :

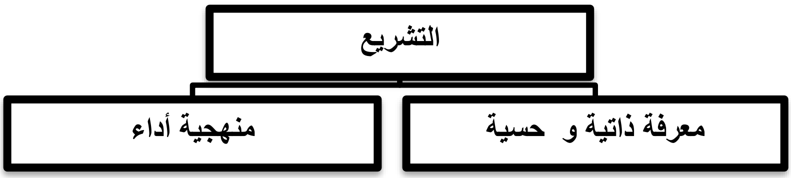


الشكل 2 . 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم العلوم الشرعية للوصف الثقافي

حيث حتى نقيم علم الوصف الثقافي وجودا كان يجب أن تتوفر لدينا معرفة حسية و ذاتية لمحيط إنساني معين ، غير أن هذه المعرفة لا تكفي بمقعدها هذا المتواصل حسيا و ذاتيا لذات المحيط كمادة للمعرفة ، أن تقيم من وجود العلوم الشرعية الوصفية الثقافية طرف وجود ،

فهذا مما يستحيل توقعه بتخطيط سابق أوانه عن هذا الأمر أم بصدفة إن شاءت كل الأقدار ، حيثما يؤكد أننا إزاء علوم شرعية للوصف الثقافي لما نجعل المعرفة الحسية و الذاتية للمحيط الإنساني هذا ، محل منهجية شرعية تصف أداء الجمع البشري في بيئته ، طالما أن المحيط الإنساني المعرف بذات الحس ما هو غير إقليم طبيعي بمحله جمع بشري يتعاطى الحياة بأطرافها و أصقاعا من جوانبه و أراضيه .

و لقد علمنا عن المعرفة الحسية أنها معرفة لم ترقى لتكون من منزلة المعرفة العلمية نظرا لخلاء التفكير بقدرها و عند حالها من منهجية تصنع منها إدركا موضوعيا ، حيث هي كل معرفة علم بها الإنسان لأمور و لوقائع بما به من حس و وعي و مشاعر ، كانت كافية لمنحه رخصة العلم بذات الأمر و الواقعة بظرف ذلك ، فإن حدث هذا على محيط إنساني معين سجلنا عن ذلك أنها معرفة تخصه ، غير أنها ليست إلا معرفة حسية و ذاتية غير موضوعية له ، أين تتلبد ظروف ذاك الواقع و تنقلب من الذاتية إلى الموضوعية ، بحكمة توفي أحكامًا موضوعية تشخص جلاء وصف ذاك المحيط الإنساني ، حيث ما يتم تلقيه جراء ذلك من كل وصف بمحله من ذات المحيط الإنساني ، أمكننا الحال و الواقع ذاك أن نعطيه تأشرة اعتبار مفاده أن ذاك نوع من التشريع ، إذ به يتم تحديد وقائع جمع بشري يتعاطى سخاء الحياة و بخلها عن العطايا بوسيلة هي أداء ذلك الجمع مع بيئة محيطه ، فتحديد ذلك هو من قبيل التشريع لأن قوامه الوصف ، أو ليس التشريع بهكذا تقرير :



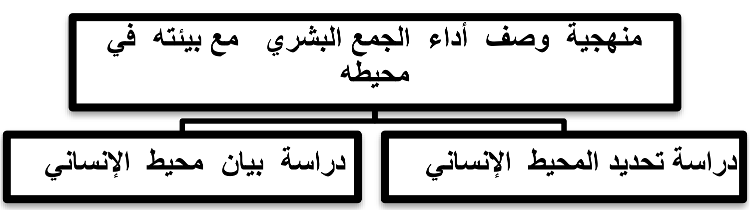
الشكل 3 . 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم التشريع

فهذا يكفينا لنحيل قضاء ما تم تعيير التشريع به على العلوم الشرعية للوصف الثقافي أنها تشريع ، هي أخذ يقضي باقتناء صورة عن جمع بشري يكسب تحديات مع بيئة محيطه ، و يخسر بعضها بما له من ثقافة تأسر بيئته لديه بمحيطه ، مستغلا ذاك المكان و الزمان ليركب فراغ محيطه عمرانا بشريا ، فلما كان الوصف بهكذا أحوال ، واقعه جلد من الصور و التقرير و التعبير عن صيغ الأداء البشري ببيئته ذات الموقع من محيطه ، أمكننا اعتباره تشريع به نعد المحيط الإنساني ذاك للتشريع الشرعي . حيث إن كان ذاك المحيط الإنساني غير مسلم و لا يلتزم جمعه بالشريعة الإسلامية ، أمكننا تقليب وضعه من ما عليه من ضلال إلى يقين بشريعة الله عبادة و عملا ، إن قدر لنا الأمر كفرصة لنيل ذلك ، بينما لو كان المحيط الإنساني مسلم ، و به و كل من يعيش على رغد ما يُكْرِمُ به بإذن الله طبعا على شريعة الإسلام أمكننا تحديث و تطوير وضعه لما نجعل له الإضافة فيما ينقصه من تشريع ، أو نصلح وضعا لم يعد تنظيما معينا صالحا له و يتطلب تشريعا إسلاميا جديدا ، فكل هذا بالطبع سيساهم ببناء المحيط الإنساني هذا ، و يتطور و يصان بطائل شريعة الله التي جعلته مسلما .

و بخلال ما سلف أمكننا الوضع من تقدير هوية العلوم الشرعية للوصف الثقافي بأساس أن فيها اشياءً من التشريع ، حيث بهذا السبيل الإصطلاحي في صالحها نقول عنها :

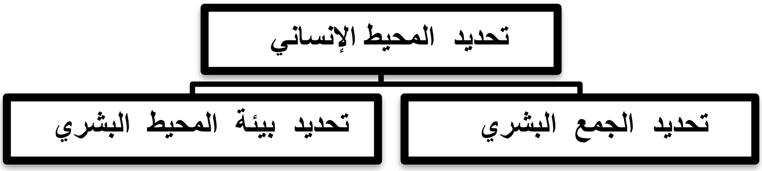
مجموعة الأحكام الشرعية الوصفية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص وصف أداء جمع بشري مع بيئته و ذلك من حيث تفكيره و ذاتيته و في المحيط الذي يعيش فيه بهدف تنظيم علاقته مع الله تعالى .

حيث أن تعريفا بهذه الواقعية بناحية العلوم الشرعية للوصف الثقافي ، فإن لم يحدث أي إشكال صوب المعرفة الحسية و الذاتية المشروطة توفرا لمحلها المشهود به ، أنه محيط إنساني معين ، فإننا نستلم منه مسألة شكل و موضوع المنهجية المهيأة شرعا لوصف أحوال أداء الجمع البشري في محيطه ذاك مع بيئته ؟ ، و عندها نقول عن جوابنا أن هذه المنهجية تتم على الخُّطى التالي ذكرها : حيث وصف أي محيط إنساني يتطلب وجود دراستين تشريعيتن هما :



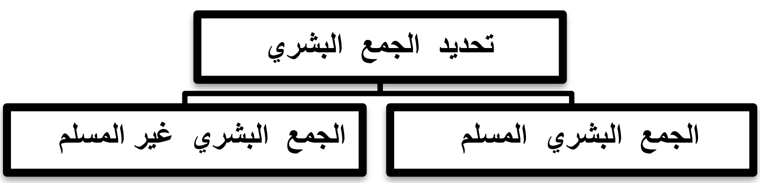
الشكل 4. 3. 1. 2. 2 صيغة منهجية وصف أداء الجمع البشري مع بيئته و محيطه

دراسة تحديد المحيط الإنساني : حيث تتطلب هذه الدراسة تحديدا شرعيا للمحيط الإنساني ، و تحديد هذا لابد أن ينصب على جوهر و عرض هذا المحيط ، الذي قوامه جمع بشري يكابد بيئة هذا المحيط عيشا و طلبا للحياة دون النظر عما إذا كان طلب الحياة ذاك مسلكا للعبادة أو معبرا لغير ذلك ، مما يجعلنا نتفهم وضع عملية تحديد المحيط الإنساني أنها تكون بتحديد ما يلي ذكره :



الشكل 5 . 3 . 1 . 2 . 2 صيغة تحديد المحيط الإنساني

تحديد الجمع البشري : يقتضى تحديد المحيط الإنساني تحديدا فعليا للجمع البشري الذي ما ينتفي به حق لما نقرر أن تحديد هذا الأخير مطلب له من العلل ما يتحقق ، لما نأخذ بالدين كمعيار للتحديد هذا ، كون الدين هو معنى النظام ، و لما يتحدد ، يتحدد نظام النسب لهؤلاء المشمولين لفظا بالجمع البشري ، إذ و بأثر الدين كدافع لتحديد الجمع البشري نركن بهذا التقدير على تقسيم الجموع البشرية إلى قسمين هما :



الشكل 6 . 3 . 1 . 2 . 2 صيغة تحديد الجمع البشري

حيث أن الجمع البشري المسلم يتم تحديده نسبا ، إذ النسب من معناه و فق تراتيل الشريعة الإسلامية هو إلحاق الولد لأبيه ، و هذا إنما من قبيل العلم بما سنه رسول الله صلى الله عليه و سلم ، حيث ثبت عن أبو بكر عن أبي شيبة ثنا سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد عن أبيه عن عمر أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قضى بالولد للفراش . (سنن ابن ماجة في باب الولد للفراش و للعاهر الحجر)[1]، و عن هشام بن عمار ثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه و سلم قال :

[1]تأليف محمد بن يزيد الربعي القزويني ابن ماجة . المرجع السابق

الولد للفراش وللعاهر الحجر. (سنن ابن ماجة في باب الولد للفراش و للعاهر الحجر). إن ما نقدر على توليه من ما نصبنا فهمه و فقهه بجلاء ما أضحى حديثا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بخصوص النسب ، أن يتم تحديده بناء على الزواج الشرعي ، أين يتم إلحاق نسب الولد لأبيه فإن ثبت الزواج الشرعي الذي بأثره كان المولود موجودا ، ثبت نسبه لأبيه أو أنه بن أبيه نسبا ، و هذا ما يجعل ثبوت النسب بالزواج الشرعي واردًا على اشتراط ثلاث من الشروط هي :

إمكانية الاتصال الجنسي بين الزوج و الزوجة ، و هذا الشرط قال به جمهور الفقهاء و أضاف عن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية إلى اشتراط ثبوت الدخول الحقيقي .

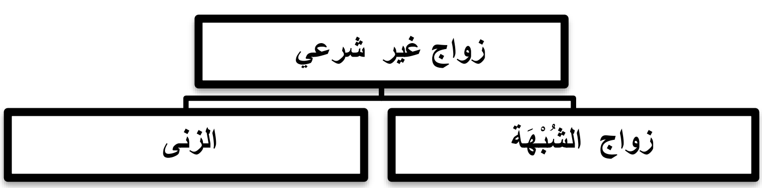
ولادة الولد بين أدنى و أقصى مدة الحمل ، على أن أقل مدة الحمل هي ستة أشهر و أما أقصاها فهو عشرة أشهر بالنسبة للمطلقات و الأرامل عند احتساب عدتهن إذا قال الله تعالى:"**والْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**..." البقرة: الآية 228 . حيث ثلاثة قروء مدة معقولة لإقامة البرهان من براءة الرحم من أي حمل من الطليق لدى الطليقة ، فإذا ثبت الحمل ثبت نسب المولد لأبيه و دلالة هذاالأمر واقع غير أننا لا ندري ما القصد الشرعي عند لفظ قرء ، إذ ثبت عن الإمام مالك بن أنس عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها انتقلت حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق حين دخلت في الدم من الحيضة الثالثة ، قال ابن شهاب : فذكر ذلك لعمرة بنت عبد الرحمن فقالت : صدق عروة و قد جادلها في ذلك ناس فقالوا : إن الله تبارك و تعالى يقول في كتابه (**ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ ...**) فقالت عائشة : صدقتم ، تدرون ما الأقراء ؟ إنما الأقراء الأطهار (حديث موقوف

تفرد به الإمام مالك بن أنس من الموطأ في كتاب الطلاق عند باب ما جاء في الأقراء و عدة الطلاق و طلاق الحائض) . و نفس الأمر هو واقع على الأرملة ، إذ قال الله تعالى :"**وَ الذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُم وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا ....**" البقرة : الآية 234 .

غير أن عدتها هي على غير ما هو وارد بالمطلقة من أحوال فعدة الأرملة 4 أشهر وعشرة أيام ، فإن ثبت الحمل بهذه المدة أناء عدتها ثبت نسب المولود لأبيه المتوفى ، وإن لم يثبت الحمل بهذه المدة كانت بينة على براءة رحم الأرملة .

عدم نفي الولد بالطرق الشرعية والمتمثلة في أحكام اللعان ، و اللعان هو اتهام الزوجة بالخيانة الزوجية غير أنه إذا ثبت عدم وجود خيانة للزوجة لزوجها ثبت نسب الولد لأبيه بعد تحقيق في ذلك طبعا .

وهذا ما يجعل كل زواج أو تزواج أو ما استطعنا تأويل معناه نكاحا ، قد يحقق بتفاصيل عديدة ثابتة الرؤية و الوقوع بين رجل و امرأة ، فيكون حينها تزاوج إما شرعي أو زواج غير شرعي ، فأما الشرعي هو كل زاوج كما حصل تأويله تم دون اشتباه في وجود أركانه وشروطه فيه مقامة به، كبينة تسيق المعنى فيه و الحكم عليه أنه شرعي ، أما الزواج غير الشرعي فهو على قسمين :



الشكل 2 . 2 . 1 . 3 . 7 مفهوم الزواج غير الشرعي

فزاوج الشبهة هو كل زواج اختلت أحد معطياته ، بمعنى زواج تم بغياب أحد شروطه أو أحد أركانه ، ما يفيد أنه زواج بمعزل عن الشرعية نظرا لانتفاء أحد شروطه أو إحدى أركانه . غير أن هذا الغياب لأحد شروط هذا الزواج أو غياب أحد أركانه إن كان ما يبرره على صدق بأنه غياب مبرر لغلط غير مقصود من احد الزوجين أو من كليهما ، فهو زواج شبهة يمكن تصحيح الغلط الوارد به والمنوه به عن شرط او ركن وما له محل من الزواج أناءه ، فإن أمكن الحال تحقيق الشرط الغائب عن الزواج أو إعادة الركن لمنصبه يؤيد الزواج بين الرجل و المرأة ، فهذا يعتبر زواج صحيح و شرعي و إن حصل به حمل لدى المرأة فإن المولود يلحق أبيه في نسبه(الزوج) ، و هذا إذا تحققت شروط إلحاق نسب الولد بأبيه عن طريق الزواج الشرعي . أما لو حدث هذا الغلط الذي أدى إلى غياب شرط أو ركن من الزواج و أدركه الزوجان وحاولا تصححيه غير أن هذا لم يكن له جدوى من التصحيح ذاك ، فاعتبر بأثر ذلك زواجا غير شرعي ، و هو بالتالي زواج لا يثبت به نسب الولد لأبيه الذي هو الزوج طبعا ، و لسبب عدم صحة هذا الزواج و ثبات عدم مشروعيته فإن نسب هذا الولد لا يلحق بأبيه و يكون عندها مجهول النسب ، وهذا إن حصل حمل الزوجة بالمولود أناء جهلهما لانتفاء شرط من شروط الزواج بينهما أو ركن من أركانه، فإن حدث الحمل بتلك الفترة كان الزواج بينهما على حد علمهما وأمام الناس وعلمهم بهما صحيحا و شرعيا، وهذا حتى تلك اللحظة التي اكتشف فيها الزوجان أن زاوجهما خاطئ قد يكلفهما ذاك فسخه كونه زواج غير شرعي، ويستوجب انفصالهما إذ لا يمكن تصحيح الغلط فيحل ذلك فسخ الزواج بينهما، والمولود الذي حملته الزوجة بتلك الفترة لا يلحق نسبه بأبيه ، و

هذا ليس استثناء عن الأصل ، إذ الزواج بهكذا أحوال ثبتت له واقعة غياب شرط أو ركن من مواقعه به على سبيل الغلط من الزوجين و أهليهما ، فإن استمراره بينهما في حين من الوقت قبل اكتشاف خطئهما الجسيم الذي لا يمكن إصلاحه حتى نعتد بالزواج ذاك شرعيا هو زواج غير شرعي ، غير أنه لا يرتب إثما على الزوجين لانعدام معرفتهما بالحرمة في حدود ذلك الوقت ، الذي به انتفى علمهما بالغلط الفاسخ لزواجهما لعدم شريعته، وعدم قابيلته للإصلاح ، و ما دام هذا الزواج بهكذا حال هو غير شرعي بين قوسي تلك المدة، فإن أي حمل عرفته الزوجة لا يثبت نسب المولود ذاك لأبيه حتى ولو تمت ولادته بعد اكتشاف الغلط غير القابل للتصليح ، مع الأخذ بعين الإعتبار أن يكون على الزوجة إقامة العدة و هي عدة المطلقة فهي في حكم ذلك، حتى تتأكد من براءة رحمها بعد فسخ الزواج كونه زواج غير شرعي توفر به جهل الزوجين للواقعة المحرمة لزواجهما كحال من يتزوج أخته في الرضاع، وهو زواج بالأصل فاسد لكن لنتصور حدوثه بمعزل عن علم الزوجين أين استمرا في زواجهما هذا و حملت الزوجة منه و انجبت ، و حملت و قبل وضع حملها الثاني اكتشفا أنهما أخوان بالرضاع ، فيجب حينها فسخ زواجهما لأنه زواج فاسد و لكن لا إثم عليهما لأنهما وقعا في الغلط من باب جهلهما بواقعهما ذاك و المكره عليهما أنهما أخوان في الرضاع ، أما حظ ولدهما و المولود الحامل به الزوجة فكلاهما لايلحق نسبه بأبيه لأن الزوج و الزوجة بريئان مما اقترفاه خطئا و عن جهل بالحقيقة المستقرة صدقا بينهما ، مما يحتم عدم ثبوت النسب بهذه الأحوال للولد بوالده الذي هو الزوج طبعا[1].

[1]حكم شرعي بإفتاء من الإمام الشيخ الأخضر الزاوي (من طلاب جامع الأزهر بمصر) . المدية . الجزائر

أما لو كان اختلال ركن من أركان الزواج أو شرط من شروطه بقصد ومن كلا الزوجين أو من الزوجة دون الزوج أو بقصد من الزوج بلا علم للزوجة ، عد الزواج و من قبلهما غير شرعي ، أين ثبت سابق الإسرار في ذلك و معرفتهما لذلك دون إحجامهما عن الغلط الذي اقترفاه معا و حصل بزواجهما ذاك ولدًا فلا يلحق نسبه بأبيه ، فإذاعملت الزوجة على تحقيقه بعلمها دون علم الزوج باختلال أحد أركان الزواج بينهما كلها أو بعضا منها ، فذاك زواج من المنزلة التي بها نشير إليه بعدم الشرعية ، فهو الآخر غير شرعي ، و إن حصل به مولود من الزوجة فلا يثبت نسبه تبعا لأبيه بل يعد مجهول النسب ، و لو كان الحال قصدا من الزوج بالإخلال بجوهر الزواج بينهما بأركانه أو بشروطه أحدها أو كلها دون علم الزوجة ، فالزواج غير شرعي و نسب المولود لا يكون للزوج إن حصل بينهما ولد[1].

أما الزنى هو كذلك نكاح و لكن من دون أركان الزواج و لا شروطه مع علم الطرفين بذلك ، حيث كانت واقعة النكاح بينهما لغاية إرضاء الشهوة دونها الغاية المحررة لإقامة اسرة و النكاح فيما يرضي الله ، فذاك ما نعول عليه من معنى أنه الزنى و ساء سبيل ، إذ قال الله تعالى : **وَ لاَ تَقْرَبُوا الـزِّنَـى .** الآية 32 سورة الإسراء . فبمحمل الجد لا الظن فإن الآية كانت صرحية بتحريم الزنى ، لأنه فاحشة لا تملك من الوسيلة لتكون من وزن العلة لاقامة الأسر في كل جمع بشري ، و إن اكتسب صفة النكاح إلا أنه غير شرعي و هو سخط على الله و شريعته و من كبائر الذنب التي وصفت لنا بالقرآن الكريم و بسنة الرسول صلى الله عليه و سلم ، فكل ما جنى منه من ولد فهو ذو نسب مجهول و لا يلحق

[1]حكم شرعي بإفتاء من الإمام الشيخ الأخضر الزاوي (من طلاب جامع الأزهر بمصر) . المدية . الجزائر

نسبه بأبيه أبدا ، لان أبوه زاني و أمه زانية تطبقا لقول رسول الله صلى الله عليه و سلم : **الولد للفراش و للعاهر الحجر .**

أما وضع هذا الولد الواقع ميلاده بالزنى ، فهو و إن عُلمَ ميلاده و أمه و ما عاشرت من الرجال ، فهو فاقد للنسب أو كما يعرف في العلوم الفقهية الشرعية و القانونية مجهول النسب من أبيه ، و هنا الشريعة الإسلامية راعت هذه الحالة بتأني يرصد العاجلة والحق في هكذا أحوال ، هي واردة بالناس في كل زمان و مكان ، لما وفرت لمجهول النسب وضعا شرعيا مقتضاه فتح مجال التكفل بذوي هذه الحال من الجهل بالنسب و هذا بطائل جملة من الوسائل نذكرها كالتالي :

اعتبار مجهولي النسب إخوة في الدين ، و هذا ما نرويه كحقيقة أنها قاسم مشترك متوفر الوضع بين جميع المسلمين على نحو يرفض و باللهجة الشديدة كل تطاول أو اعتداء بالكرامة و الشرف و الطعن فيهما لهؤلاء المجهولي النسب ، لأن وضعهم ما بيأيدهم صنعوه و إنما صنعه الزناة من الناس ، و مرفوض كل تعامل يضفي من لدن الأفراد بتعامل مع مجهولي النسب بالالقاب و السخرية أو حتى التقليل من شأنهم ، لأن شأنهم في الإسلام كشأن أصحاب النسب ، مع تحريم مبدأ التبني لهؤلاء الثابتة بهم واقعة الجهل بالنسب بل تم تقرير مبدأ التكفل بهم ، أما نسبهم فيكون انتسابا للنظام الإسلامي إن كانوا منه و يصدقون مآرب شريعته ، و يعملون بها على دأب كل صغيرة و كبيرة بحياتهم .

و بسب هذه الحالة و نظرا للتطور العلمي الحاصل في المجال الطبي لدى الإنسان المعاصر، ظهرت اساليب جديدة لإثبات النسب وهي ما أسفرت عليه الأبحاث الطبية التي تمكنت من تكريس عمليات التحليل الطبي الواقع على الولد المجهول النسب ، بإمكانية التعرف على والديه ولكن بشرط

يقضي أن تكون تلك التحاليل الطبية صحيحة ، مما يضفي ذلك أن يصير له نسبا ويلحق بأبيه و لكن هذا لن يكون له وقع ثبوت إلا لما نفصل في قضية التحاليل الطبية تلك التي نستخلص منها نسب مجهول النسب، أهذه التحاليل شرعية بما تكفي لمد اعتبار كل ما ينجم عنها من نتائج يثبت بها النسب ؟ ، لذا فهذا الأمر يبقى محل اجتهاد من علماء الشريعة الإسلامية ليبلغوا رشد الحق في هذه المسألة ، إذ لا يمكننا أن نعتد بتلك التحاليل كعامل نمد به معنى البينة لإثبات النسب، فالنسب يثبت بالزواج الشرعي وفقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:**الولد للفراش وللعاهر الحجر** حيث أن اعتبار التحاليل الطبية وسيلة لاثبات نسب المولود لأبيه فهذا دعوة لاثبات النسب بالزنى و هذا مخالف لما حثنا عليه الله و رسوله عليه الصلاة و السلام .

حيث ونظرا لتطور الطب على الصعيد الحالي للإنسان ، أين أصبح له ملاذ لإنجاب الأولاد بطريق ما يسمى التلقيح الصناعي ، فهي مسألة أفتى مجمع الفقه الإسلامي الذي انعقد بعمان بالمملكة الأردنية الهاشمية من عام 1973 للميلاد، أين اعتبر المولود الذي شكل ميلاده موضوعا بطريق التلقيح الصناعي ، ذا نسب ملحق بأبيه ، بشرط أن يكون الزواج مشروعا ، و أن يكون التلقيح برضا الزوجين وفي حياتهما ، وأن يتم بمني الزوج وبويضة رحم الزوجة دون غيرهما ، لأن الأمومة ليست فقط علاقة بيولوجية بل علاقة إنسانية خلاقة ترجمتها لما يتحقق الحمل لدى الزوجة وهي بحال زواج شرعي، ويكون التقليح الصناعي الذي شيد لها صرح الأمومة من حياتها ، أن يكون بمني الزوج و بويضة الزوجة

نفسها دون سواها ، فبذلك تتحقق الأمومة وفقا لقول الله تعالى بهذا الخصوص:"**حَمَلَتْهُ أَمُهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ**[1]."

والجمع البشري غير المسلم هو جمع من الناس يقبعون بحياتهم عيشا على ما يجنون رزقهم من بيئة محيطهم ، أن تحديدهم يكون بالتحقيق و التفتش في الأجناس البشرية من حيث منصبهم من هذا النظر العام و الكلي للجنس البشري ، إذ هم بذات القضية و بنهاية المطاف جنس بشري ، و يكون ذلك بإقامة البينة بناء عما تم رصده من أحكام تم اقتناءها أثرا للمعطيات التالي ذكرها ، إذ بها قد يحالفنا بعض الحظ و كثير من اليقين عن أصول هؤلاء من جموع البشر على الأرض : تحديد النظام الذي تنتمي إليه الجماعة المعنية بأنها غير مسلمة والممثل عادة في الدين .

تحديد الجنس البشري الذي ينتمي إليه النظام المفروض على ذلك الجمع البشري غير المسلم ، بالبحث و البرهان في المجال التاريخي ، أين يتم ذلك بعيدا على أي اعتبار يقيم لدينا أن الجنس البشري الذي ساهم في وجود النظام لهذه الجماعة البشرية المعنية غير المسلمة ، أنهم على صلة بهم نسبا ، فالإلحاق بهم مخالف لتعاليم الشريعة الإسلامية ، بل يكون ثبوت نظام الجماعة البشرية غير المعنية بالإسلام ، أنها ذات نظام يؤول وجودا و أصولا لجنس بشري معين سبق وجودهم ، و بالتالي هم على صلة بهم إلا أن هذا لا يجوز شرعا ترجمته أنه نسب لهم بقدر ما هو نظام ، حيث وجود ذلك الجنس البشري تاريخيا هو الذي أوجد هذا النظام للجماعة البشرية الحالية غير

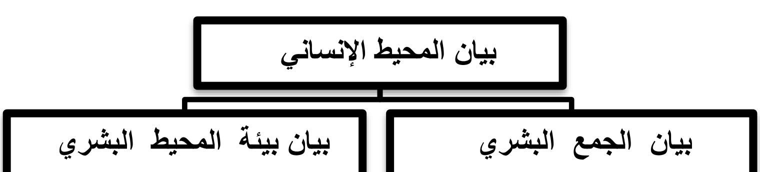
---

[1]محاضرات مقياس قانون الأسرة . كلية الحقوق . جامعة يحي فارس بالمدية . السنة الجامعية 2005 /2006 . الجزائر

المسلمة ، و هذا ما لا يمكن إثباته إلا بالبينة التاريخية للأجناس البشرية وفقا للمعيار التاريخي فحسب . حيث سنحدد الجنس البشري الذي ساهم في وجود هذا النظام الذي يعيش عليه هذا الجمع البشري غير المسلم فهذا فيه شيء لتحديد أصولهم و الله يعلم كل شيء سبحانه .

تحديد بيئة المحيط الإنساني : و يعني ذلك تحديد محل لإقامة الجمع البشري من محيطه ، و الذي لا يتم إلا لما نحدد موقع وجود الجمع البشري من على سطح الأرض ، إذ تقدير الوضع هذا مستدل به بمنطق يفيد أن لكل إنسان موقع من هذه الأرض ، ضاربا إياه يطلب العيش لأغراض عدة ، حبذا لو كانت صوب عبادة الله الذي قال بهذا الصدد:"**وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ " .**الآية 36 البقرة .

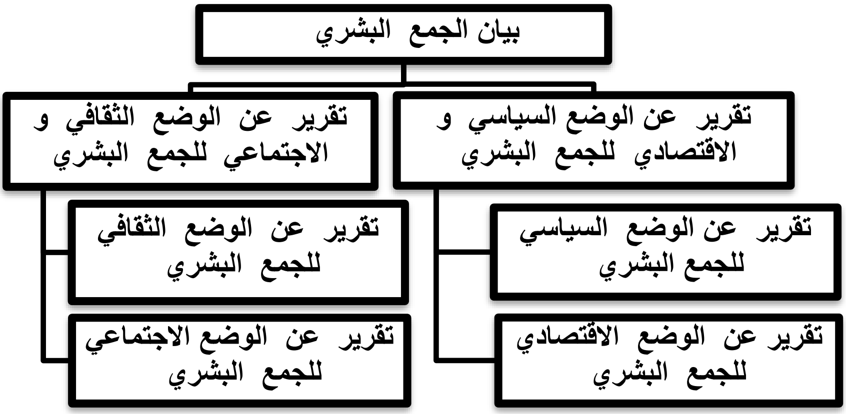
دراسة بيان المحيط الإنساني:إذ المقتضى من هذه الدراسة هو إقامة تقرير عن حال عيش الجمع البشري بمحيطه ، و ما يشغله كحيز للحياة به ، و كذا تقرير يمس أطراف و عرض و كل مسافة هي شيء و ربما أشياء من بيئة هذا المحيط ، ما يجعل منه بيئة مكشوفة لدينا بشريعتها التي صنعت منها مقام هذا الجمع البشري ، و مستقره و منتجع رزقه أيضا ، و كل ذلك على البيان التالي :



الشكل 8 . 3 . 1 . 2 . 2 صيغة تأويل المحيط الإنساني

بيان الجمع البشري يكون بإقامة تقرير مفصل عن أداء الجمع البشري بمقاطع حياته ، التي توفرها هي صورة وجوده بمحيطه، أين جنى على هويته أن يحيا به معتكفا أسباب الحياة من مجالاتها الأربعة ، سياسة ،

واقتصادا ، واجتماعا ، و ثقافة، حيث يكون بيان الجمع البشري ذا أبعاد نرسمها بتقرير يزكي وضعه سياسيا ، و اقتصاديا ، و اجتماعيا ، و ثقافيا ، بالصيغة التالية :



الشكل 9 . 3 . 1 . 2 . 2 صيغة تأويل الجمع البشري

تقرير عن المجال السياسي : تحديد النظام السياسي للجمع البشري من حيث قياداته ، و كيف ينظم أفراده بينهم حياتهم .... و غير ذلك .

تقرير المجال الاجتماعي: و ذلك بتحديد ميزات مجتمعاتهم و صور عن أسرهم و كيفيات زواجهم وطلاقهم و عقوباتهم الاجتماعية والقانونية ...... و غير ذلك .

تقرير المجال الاقتصادي : تحديد النظام الاقتصادي للجمع البشري من حيث تعامل أفراده بأموالهم فيما بينهم و بين الآخرين .

تقرير المجال الثقافي : تحديد كل ما يتعلق بعلوم الجمع البشري و لغة أفراده و عاداتهم و تقاليدهم و اعتقادهم و غير ذلك .

بيان بيئة المحيط الإنساني : الذي يستوي وضعه ذكرا بطريق تشييد مفهوم عام بصيغة تقرير عن الوضع البيئي لهذا المحيط البشري

، و ذلك بأن يكون التقرير مفصلا لبيئة المحيط البشري وفق مفهوم الاقليم الطبيعي المحل للعمران البشري من قِبَلْ الجمع البشري الحاصل عيشه به ، و الذي يمثل جزء من الأرض الذي خلق عليها الإنسان إذ قال المولى تعالى:**"وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"** .الآية 32 سورة البقرة . إذ أي شرح منا عما يجول من مغزى من ما يصرفه الإقليم الطبيعي من معنى ، فإن وصفه بما هو موصوف للأرض رسمي شريعته أنها من ذاك شيء ، حيث أن الأرض وصفها لن يكون بغير الهيئة التي وصفت من الله تعالى لما قال جلا جلاله:**"الذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَأَرْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ"**الآية رقم : 3 سورة تبارك

"تُسَبحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الأَرْضُ وَ مَنْ فِيهُنَّ وَ إِنَّ مِـــنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً" الآية رقم 44 سورة الإسراء .

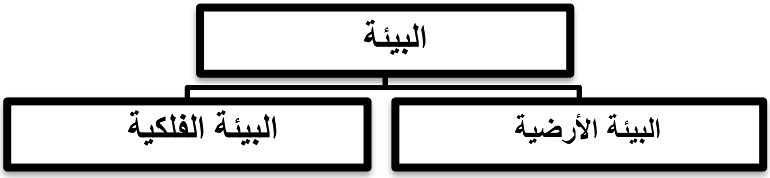
"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّماوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ...."الآية رقم 41 سورة النور

"أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ....." الآية 43 سورة النور

"وَاللّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهْ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَينِ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعِ يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاءُ"الآية 45 سورة النور .

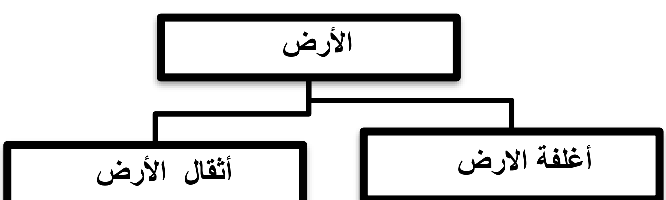
و لما كانت الأرض غيرمفصولة المغزى ، بما تكنه من معنى في حيثيات قوامها الذي ما تسبح به في ملكوت الله مع مختلف الكواكب

السيارة و كذا جل الأجرام السماوية فإن البيئة عند الجمع البشري بكل محيط إنساني غير قاصرة على الأرض ، بل يمتد مداها إلى تلك الصيغة التي نرى منها البيئة على كيل وزنين من المعنى :



الشكل 10 . 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم البيئة

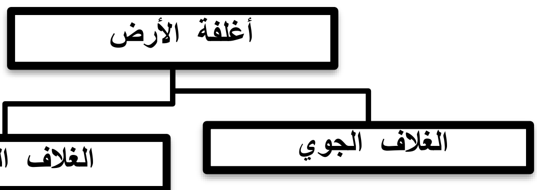
غير أن ما يهمنا بهذا الوقت الراهن من العمران البشري هو البيئة الأرضية ، على اعتبار يفي منها أنها الإطار الطبيعي الذي نمثله إقليما ، له من الطبيعة صورة و صفة تجعله ملاذا لعيش جمهور الجمع البشري به و بمحل منه ، فإن وصفه يكفي بما نصف به الأرض من أحوال تخصها ، و هذه الأرض التي و وفق ما هو جاري عرف كيانها المتبلور بهيئتها الكروية شكلا ، فإن بمعالمها معلمين هما منها نظام أحدها بارز و هو النظام الأرضي الظاهر منها ، بينما الثاني يشكل ما تخفيه بأسرار باطنها و هو النظام الباطني ، إذ الأول يمثل أغلفة الأرض بينما الثاني فهو أثقالها ، و فق السياق التالي :



الشكل 11. 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم الأرض

و قولنا أغلفة الأرض فالقصد منها و كل قصد ، كل ما هو بارز على سطحها من غابات و أدغال و أحراش و جبال و بحار و محيطات و

أنهار و جليد و صحاري و براكين و هضاب وسهول و تلال ..... وهلم جرا من هذا المشهد ، الذي نضيف له ظواهر التساقط و المناخ ، فكلها مشاهد تصنع الحدث بالأرض أنها لها أغلفة تشمل سائر سطحها الذي هو و على بعضه نعمة الله على عباده ، و رزقهم أينما كانوا من مواقع هذه الأرض يعيشون ، ما يجعلنا و سيرة هذا التصوير عن الأرض بما هو مبرر بسطحها أن نقسمه إلى قسمين:

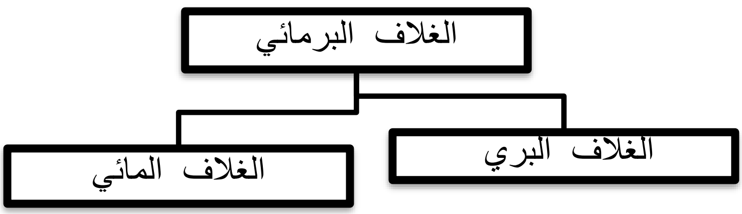


الشكل 12. 3 . 1 . 2 . 2 أقسام أغلفة الأرض

فأما الغلاف الجوي فوصية الله به شرعا قررها لنا بالقرآن الكريم إذ قال فيه:"**أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللَّهُ**" . الآية 79 سورة النحل . مما نفهم أن للسماء سمك يمسك عرضها من على سطح الأرض إلى الأعلى ، وهو نفسه جوها ، حيث هذا العرض منها الممثل بالجو سيكون مسرح أحداث جمة تصنع عرين الغلاف الجوي للأرض ، ففيه تصرف الرياح من كتل الهواء السابحة بالجو هذا ، و تتكاثف السحب لتسقط خيرا من المطر . سياق حدث لا نجد ما نفصله بأكثر من ما جابت به بلاغة الآية 164 من سورة البقرة التي قال فيها المولى تعالى عن هذا المنظر:"**.. وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ".

أما الغلاف البرمائي فهو ثابت بالصورة الحق أن الأرض لها من الملكوت ما نسطره وضعا و فيزياء أنه تشكيل أرضي بباحات برية ، و أخرى إمضاء من التفسير نخوض بها معرفة أنها المسطحات المائية، وفق

قول الله تعالى:**"ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاس لِيُذِقَهُمْ بَعْضَ الذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ".**الآية 41 من سورة الروم. آية فصلت قصدنا من الغلاف البرمائي أنه وصفين بمحلهما ذاك ، فالوصف الأول هو ما نلبيه معنا أنه الغلاف البري، بينما الوصف الثاني هو ما نقصده غلاف مائي ، فكلاهما كساء للأرض بظاهرها على شكل لوحة تسم تداخلهما فيما بينهما ، يصنعان الأرض من سطحها بالصيغة التالية :

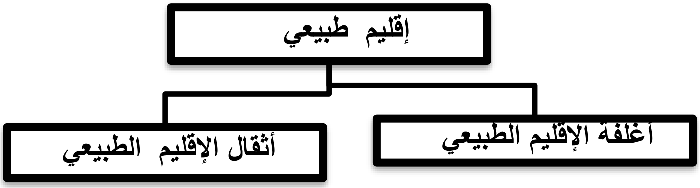


الشكل 13. 3 . 1 . 2 . 2 أقسام الغلاف المائي للأرض

وإن حصل ما تورطنا نحكيه قضية عن الأرض عما يجول بسطحها، فهو لا يشغلنا بالمرة أن نتناسى وضعها وفق ما بجوفها، لأن ذلك من قبيل الكلام عن أثقالها إذ قال المولى تعالى من سوة الزلزلة:**"وَ أَخْرَجَتْ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا".** فهذا حكم رباني على أن للأرض أثقال جلها أتربة ، وصخور و معادن ، و ثروات طبيعة جمة كالنفط و الغاز و غيرها من الأثقال المادية و الطاقوية .

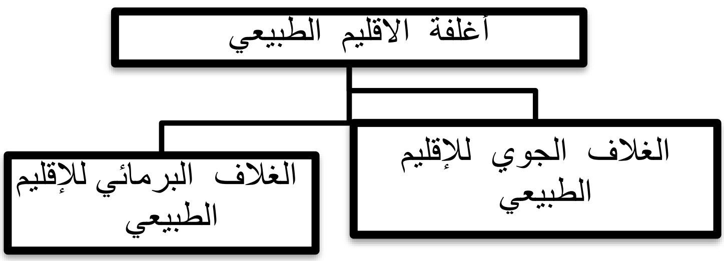
ليكون من سعة ما صرفنا وقته نتعاطى الأفكار حيال وصف الأرض بمبادئها السامية بها ، أن لها أغلفة و أن لها أثقال ، أمكننا هذا التقدير من جعل ذلك محط قياس نعني به كل حيز من الأرض أنه إقليم طبيعي تابع لها ، و يشغل حيز موقع منها ، فحرى بنا أن نعتد لكل اقليم طبيعي أن له غلاف جوي و برمائي و له أثقال ، حيث أن بيان

بيئة المحيط الإنساني باعتبار أنها إقليم طبيعي ، يكون بإمضاء تقرير متنه تفصيل عن الوضع المشهود به بالإقليم الطبيعي من حيث :



الشكل 14. 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم الإقليم الطبيعي

حيث يتم بيان بيئة المحيط الإنساني بتقرير حيال أغلفة الإقليم الطبيعي الذي يفصل في وضع الغلاف الجوي و البرمائي ، على اعتبار أن الإقليم الطبيعي به أغلفة هي بالصيغة التالية :



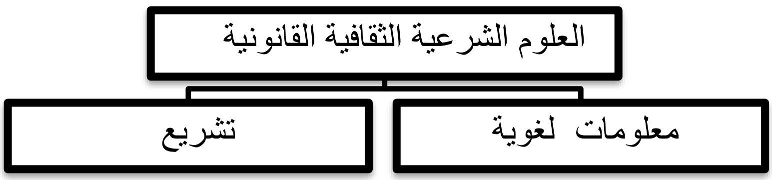
الشكل 15. 3 . 1 . 2 . 2 مفهوم أغلفة الإقليم الطبيعي

بينما ما نستشف له من صائب المعنى عن أثقال الاقليم الطبيعي أن لها به مكان منه ، فمادام برسم شرعي للإقليم أنه جزء من الأرض ، فكل إقليم طببيعي له أثقال هي بالنسة للجمع البشري القابع به عيشا على سطحه ثروة و رزقًا ، لذا حرى بنا عند دراسة بيان بيئة المحيط الإنساني أن نضع تقرير يفصل في وضع أثقال الإقليم الطبيعي ذاك .

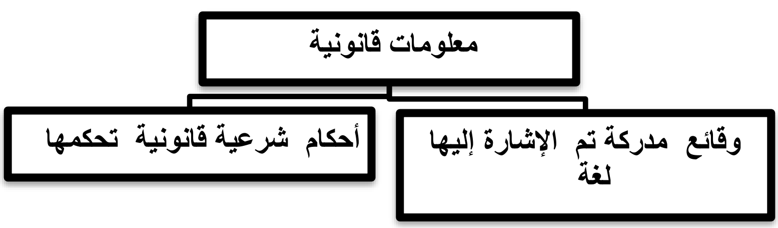
3 . 2المعلومات القانونية :

إنَّ و كل الجهد نبذله مخلصين لله دينا و حنفاء ، لما نجعل من كل ما ندركه من وقائع قد تصيب من أطراف ما ندرك الكثير و القليل فإن تلك الوقائع كما عرفنا سيكون لها كيل لغوي لما نجعل اللغة ملاذا لترجمة ما أدركنا ، غير أن ذاك الذي هو بمحل من إدراكنا هذا و إن تحقق بظرف الإدراك ، غير أنه إدراك به لغة دلتنا عليه ليس إلا ، إذ أننا لم نفقه فيه الصدق أو الكذب ، فكان اللجوء للتشريع مبررا كفاية أنه تخليص تلك الوقائع المدركة منا من حبس الغموض انها صادقة و كاذبة ، فلما نتحرى صدقها من زيغ كذبها فنحن بذلك الحين لم نكن بغنى عن التخلي عن ذلك ، إذ التشريع من منصب هذا التأويل هو الذي يبين لنا صدق تلك الوقائع و كذبها ، كونه الوسيلة التي تحقق الغاية من وجودنا أن نعبد الله الواحد الأحد الفرد الصمد ، لما نحدد المنهجية الشرعية لأدائنا إزاء تلكم الوقائع المدركة من طرفنا ، و ما كان لهذا حدث يذكر ، لو ما كانت لبنة التشريع المستعان به لبناء الأداء الشرعي منا أو ما دونه صوب كل واقعة تم إدراكها من قِبلنا ، بتسيطر نجعل منه و على حين غرة الأسلوب الأمثل لصناعة فكرة اللزوم على أدائنا ، صوب كل واقعة هي ضرب من إدراكنا ، أن بها محل منه ما يجعل تلك المعلومات اللغوية تتحول إلى معلومات قانونية لما تتصل بمنهجية تشريع فصل المقال عنها أنها كانت وقائع معلومة لدينا لغة فحسب ، إذ جاءها النصيب بطريق التشريع فأضحت معلومات قانونية لما حدث قران تلك الوقائع بالأحكام الشرعية القانونية التي حثت على الصواب منها و الغلط فيها .ومآل هذا الأمر بارز عندما نصف الأداء الإنساني بخصوصها أن غدا منتظما بمآل لا نغتر به أبدا أن نصنع بعرينه شكا أنه التزامنا

حيال تلك الواقعة ذاتها ، إذ بنهاية الأمر نفهم لما كانت العلوم الثقافية القانونية شرعا هي المنهجية الشرعية لتحصيل المعلومات القانونية بالوتيرة التالية :



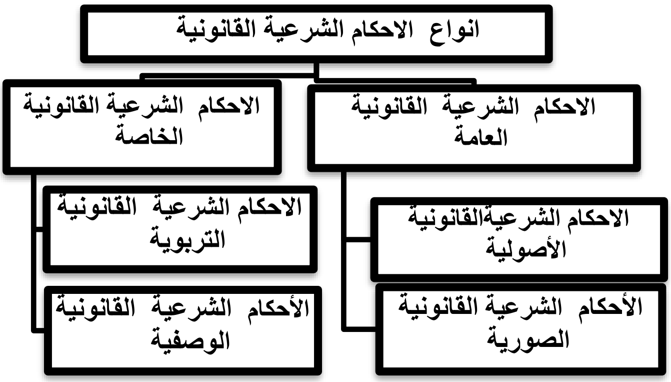
فإن نتيجة ترويض المعلومات اللغوية على أبعاد منهجية شرعية للتشريع يصنع لنا وقائع مدركة و مشار إليها لغويا ، تم ضبط أداءنا منها و إليها بأحكام قانونية فنشأ على دابر ذاك المعلومات القانونية ، إذ نفهم مباشرة أن هذه الأخيرة لا تملك صورا تفيد ذكريات وجودها ، إلا صورة ذات طول و عرض لا تخلو من تعريف كل معلومة قانونية على أنها واقعة مدركة تم قبضها بزمام حكم شرعي قانوني وفق السياق التالي :



الشكل 1 . 3 . 2 مفهوم المعلومات القانونية

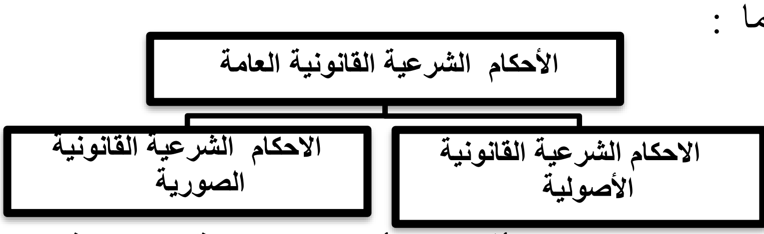
غير ان هذه المعلومات القانونية لها قدر أن تحتلها واقعة التنوع مادام أنها ذات أتون ملزم لنا أنها وقائع مدبلجة منا ، و تم ذاك مع سبق لغوي حث عليها دلالةً ، غير أنها ذات زمام تم رصده شرعا بأحكام قانونية شرعية ، فتنوع هذه الأحكام هو سبيل له باع في التنوع الذي سيحمل على كاهل المعلومات القانونية أن تتنوع بقدر ذاك التنوع

الحاصل بتلك الأحكام الشرعية القانونية من محافلها ، إذ بهذا التقدير وبخلال ما سلف توضيح جوانبه ابتذلا في دراسة التشريع، أين اتضح لنا أن التشريع هذا، قسم عام مثله علم أصول الفقه ، و تشريع خاص مثله علم التربية و علم الوصف الثقافي . إذ بعلم أصول الفقه أحكام شرعية قانونية تخلوا من الوقائع فهي رصد شكلي لمضمون الحكم الشرعي فحسب ، أين كسبنا عنها الخبر أنها أحكام و شرعية قانونية عامة نظرا لعموميتها ، و هي على وقع ما لعلم الأصول فقها من أحكام متباينة الوضع حسب كل ما يحويه كعلم من اعتقاد ، واستدلال ، و صور اللزوم ، فنشهد أن له أحكام قانونية شرعية عامة مفصلة بين أحكام أصولية و أخرى صورية. بينما التشريع الخاص فإن توقيعه كمنهجية للتقنين و التنظيم، لا يمكن تقدير أحكامه تشريعا إلا بتقدير أنها أحكام شرعية قانونية خاصة تتراوح تنوعا من حيث أصولها تربية كانت أم وصفا ثقافيا . ولهذه الأسباب كان لنا تقسيم هذه الأحكام الشرعية القانونية كتحصيل حاصل عن منهجية التشريع الممضية تفصيلا عن المعلومات اللغوية ، على المسافة التي نعتقلها مذهبا ومنطقا أنها منهجية العلوم الثقافية القانونية الشرعية ، وهذا على رِسْل الصيغة التالية :



الشكل 2 . 3 . 2 مفهوم أنواع الاحكام الشرعية القانونية

إذ ما نتأهل قولا فيه عن الاحكام الشرعية القانونية العامة أنها عامة ، لأنها ذات استخلاص مما حدده علم الأصول الفقهية من أصول للتشريع ، فإن كان تحصيل الأحكام الشرعية من تلك الأصول التي قدمها علم الأصول كمتنفس لمنطق استنتاج الأحكام الشرعية القانوينة من أدلتها التفصيلة ، فتلك إذن أحكام شرعية قانونية عامة ، و نظرا لما استجد واقعه منفتحا دون انغلاق بمضمون علم أصول الفقه من أصول للتشريع ، فإن ما نستدرجه فقها أنه بقدر الأصول فهو لا يفوق تقدير أنه قواعد منهجية تحصيل الأحكام الشرعية ، و أنه أحكام شرعية تخلوا من الوقائع ، كونها تصميم نبني على أطلاله صيغة الالتزام حيال كل واقعة لها محل من إدراكنا ، إذ تنقسم هذه الأحكام الشرعية العامة إلى قسمين هما :



الشكل 3 . 3 . 2 أقسام الأحكام الشرعية القانوينة

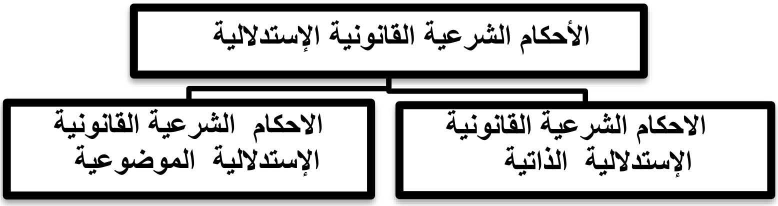
حيث فقهنا عن الاحكام الشرعية القانونية الأصولية أنها تلك الأصول و المناهج الذي حث عليها علماء الأصول الفقهية بما هو بين و جلي المعالم من مناهج شرعية ، لن تساق إلا بمفهوم أنها أحكام شريعة أصولية توخيها ضرورة فيما هي بحال شرط ، نستلهم منها الأصول الراقية في تحصيل الأحكام الشرعية القانونية عموما ، بشرط هو الآخر يوفي لنا أن تلك الأحكام الشرعية الموصوفة أنها مناهج أصولية ، هي على نوعين :



الشكل 4 . 3 . 2 أنواع الأحكام الشرعية القانونية الأصولية

فأما الخصوص بالأحكام الشرعية القانونية الإعتقادية فهي أحكام تشير إلى وضع من الإعتقاد الإسلامي ، كيف يكون ، و كيف يضحى حاله متداولا بين الناس بصرامة من الصحة و يقضة من الغلط ، بعيدا عن اشتباه يلوح أن يصير الإيمان بمجلس كل إنسان صدق وجود الله ، أنه مجرد ظن قد يزول ما زل الوقت من حياته ، فكلما وجد الاعتقاد بقواعد تجيده و تأصله بريمة لها رام و داع لتوحيد الله ، بكل المعطيات التي توفرها ضرورة لها من الوجود ما لا ينفك عن وجوده ، إلا لما نرى من الاعتقاد هذا منهجية لرفع شراع التفكير الشرعي الصحيح ، صوب اليقين و العلم كبوصلة لعبادة الله .

أما الأحكام الشرعية القانونية الإستدلالية فهي تلك الأحكام التي بها نحدد التحصيل العلمي للأحكام الشرعية ، كونها مناهج بها نجتهد ليكون لنا منفذا نحو كل ما ينعزل عن الجهل ، إذ ذاك هو اليقين . غير أن تحصيل هذا الأخير كما سلف تقريره ليس له من السبيل ما يمنعنا و إياه لما يكون بيد عقولنا مناهج شرعية ، لها أن تبلغنا خبر هذا اليقين من العلم ، التي لها قائمة ذكر بعلم أصول الفقه أنها أحكام شرعية استدلالية التي سنصفها تقسيما نواري بها عن هويتها، كما يأتي حالها انها على صنفين هما:

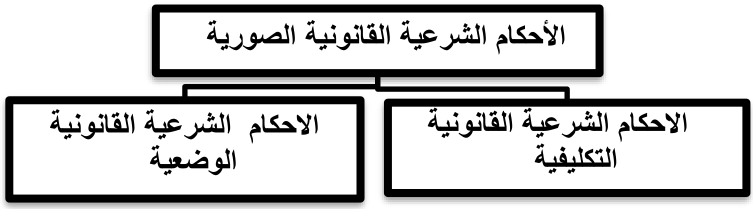


الشكل 5 . 3 . 2 أنواع الأحكام الشرعية القانونية الإستدلالية

حيث أن الأحكام الشرعية الاستدلالية الذاتية هي تلك الأحكام القانونية ذات النعت الشرعي بها أنها من ذلك جل الأحكام التي حثت على الاستعانة بالعقل ، و كيفة تحصيل الأحكام و الأفكار بالحس و الوعي و الحواس ، وما أنعم به الله تعالى من كيان ذاتي بالإنسان يكون مرجعيته الحق في بلوغ العلم و اليقين بما هو متاح على معاقل التشريع للوقائع .

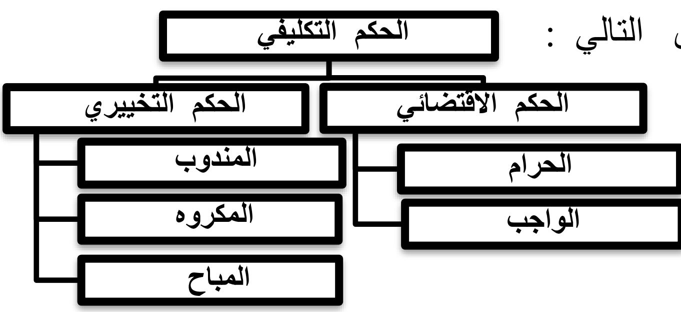
بينما الأحكام الشرعية القانونية الاستدلالية الموضوعية هي تلك الأحكام التي نصبت المناهج الشرعية كأصول ، بها يتم بلوغ الأحكام الشرعية كزاد علمي لدى الإنسان عن الوقائع المدركة من قبله ، و أن له ملكها لما يمتطي صهوة تفكيره غير مكبا على وجه ، بل مقبل على مناهج شرعية لا يمكن إعمالها بأي منحى لغوي أو لفظي يستدل به عليها ، إلا أنها أحكام شرعية استدلالية ذات وازع قانوني موضوعي .

أما الحال و كله دون بعضه حيال حالنا من الأحكام الشرعية القانونية الصورية ، فهي صورية لأنها تركز على صورة المفهوم والواقع دون مضمونه لأنها تقتضي بناء فكرة اللزوم عند الإنسان بخصوص الواقع المدرك ، فهي أحكام تخلوا من الواقع غير أنها تصميم للالتزام ،كيف يكون عند كل واقعة لها من الإدراك عند الإنسان مكانًا و نصيبًا ، و هي على قسمين أحدها يفيد التكليف ، و الآخر يعتزم الوضع مفادا له ، إذ هما :



الشكل 6 . 3 . 2 أنواع الأحكام الشرعية القانونية الصورية

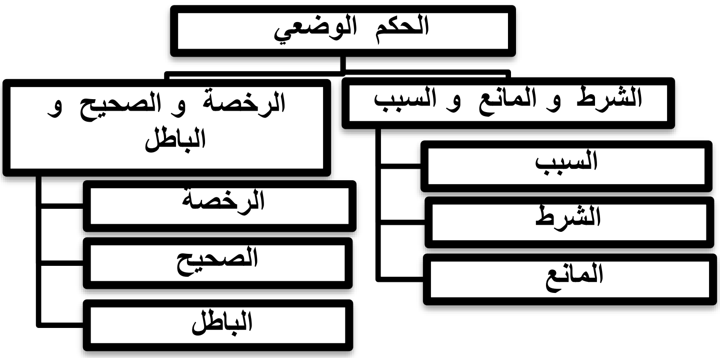
حيث أن الأحكام الشرعية التكليفية هي كل التزام يرسم معالم الأداء البشري كيف هي أحواله من كل واقع حل به الإدراك الإنساني من كل صوب و نحو ، والذي يقضي بحتمية الأداء أو بحتمية الإحجام عن الأداء ، أو بالتخيير بين الأداء أو ما دون الأداء . و كل هذا كما سطرنا يكون بطائل ما ندرك من وقائع ، فنوجه مقالد الأداء إياها كيف يكون بناء على فكرة اللزوم حيال ذاك الواقع ، إذ التكليف بهكذا حال هو وفق السياق التالي :



الشكل 7 . 3 . 2 مفهوم الحكم الشرعي التكليفي

بينما الحكم الوضعي هو بشريعته المطلقة تلك ليس إلا حكمًا يحدد كل المعطيات التي بها من قدر المنطق، أن توفر كل ما يلزم التكليف بمحله أداء أو عدم الإقدام عن الأداء ، من ضوابط تبعد عنه الغلط و تقيم بمحافله و بأناء كل حين من واقعه الصواب ، فالوضع في التكليف حكم أن له شروط أو له أسباب ، أو أن له موانع ، أو أنه باطل ، أو أنه

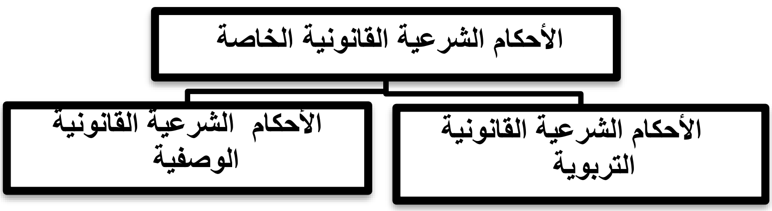
صحيح ، أو أن به استثناء عن أصله . فالشرط و السبب و المانع و الصحة و البطلان و الرخصة ، كلها أحكام شرعية وضعية عن كل تكليف و هي بالمساق التالي ذكره :



الشكل 8 . 3 . 2 مفهوم الحكم الشرعي الوضعي

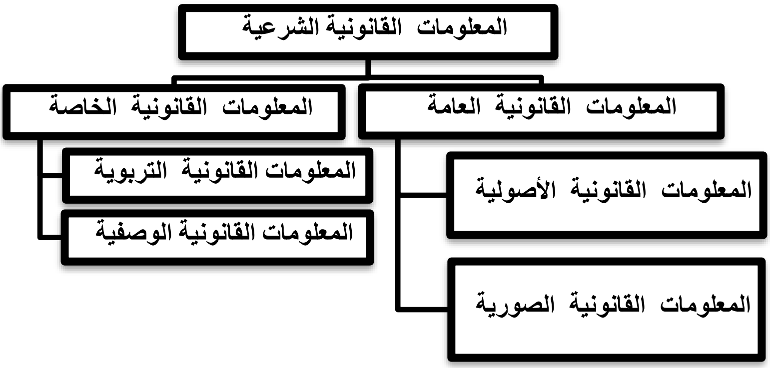
أما الأحكام القانونية الشرعية الخاصة فهي تلك الأحكام التي بحالها ، هيكل خلاصة عن وقائع تم تنظيمها على منهجية شرعية للتشريع تمتاز بالخصوصية كونه تشريع به قصد من أصله إعدادا لموقعين من كل أداء ، قد لايقام أو يجد لبنيته ذروة وجود ، كون أن مصدره الإنسان بين مسافة واقعه التي لا تفوق تقدير أنها محيط ذات الإنسان . إذ هذا الإعداد يكون متسيبا بوضع البشري أن يتم إعداده على منهجية من الأحكام الشرعية ، ليصير ذا استعداد لعبادة الله ، و هذا ما لا نحير به من اعتقادانا أنه تربية و أن تلك الأحكام التي نوزعها على ذات الإنسان بحكم إعداده لعبادة الله ، أنها أحكام شرعية قانونية تربوية . بينما الإعداد الثاني فمكمن حقيقته جلية بجعل محيط الآدمي مخبر تعداد و إعداد ، ليكون من بين كل المستويات لدى الإنسان التي قد تكون له كحيز لعبادة الله ، و هذا لما يصير معقلا لتطبيق شريعة الله به و ليس

وكرا للعبث بالحياة على قوالب تشريع ، نحث فيها أنفسنا على طلب الحياة بلا مقابل ما نتورط به كرما لإكرام الله فما خلقنا لذاك ، أما سبب خلقنا هو لعبادة الله ؟ . هذه العبادة التي لوما إعدادنا لأنفسنا تربية ، واعداد ما يحيط بنا ملاذا لشريعته ما تحققت العبادة له سبحانه ، إذ نعتد بالأحكام الشرعية القانونية الخاصة أنها على فصلين ، بجملتها أنها قواعد لاعداد الإنسان و محيطه لعبادة الله و هما :



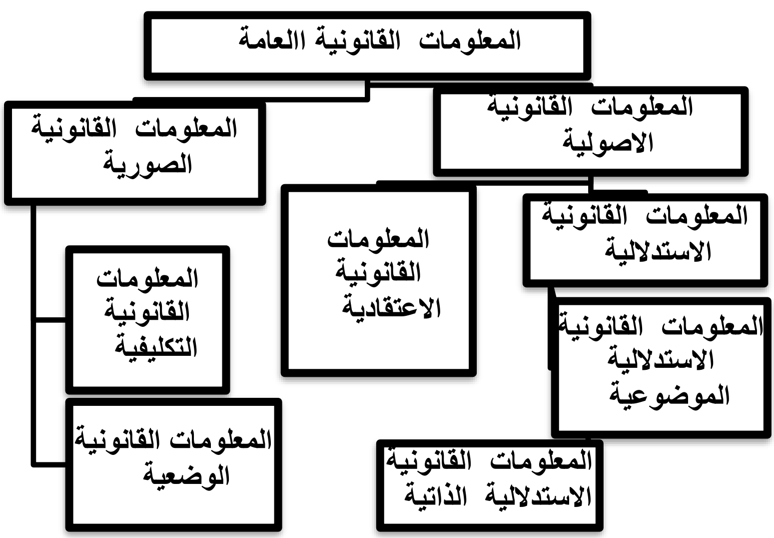
الشكل 9. 3 . 2 أنواع الأحكام الشرعية القانونية الخاصة

و لما كان قدر الأحكام الشرعية القانونية أن تكون بهذا الفصل من التنوع المتوفر بها شأنا و ذكرا ، كان هذا متوقعا حدوثه أنه تنوع سيكون هو الآخر من مصاب المعلومات الشرعية القانونية ، ما دامت هذه الأخيرة وقائع على رصد خبر من التشريع الشرعي إذ ينتظم أداء الإنسان بحالها أو ما دونه إليها ، على ذلك الفرض أنها واقعة ذات هندسة قانونية شرعية لأداء الإنسان حيالها ، سواء كان أداء إيجابيا أو سلبيا ، ما يحتم هذا أن يكون مصير المعضلة القانونية تنوعا على الوضع الآتي :



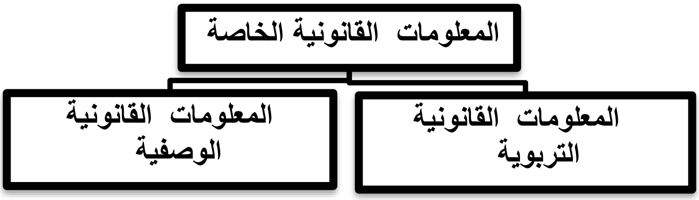
الشكل 10 . 3 . 2مفهوم المعلومات القانونية الشرعية

ما يجلعنا بهكذا تقرير لحال التنوع الواقع جزافا على المعلومات القانونية بين أن تكون عامة و خاصة ، فهي بين ذاك و ذلك على عموميتها أصولية و صورية ، و على وقع خصوصيتها تربوية و وصفية ، و الكل من هذه المعلومات ، تنوع يحل بها ما حل بالأحكام الشرعية القانونية من محلها ، إذ سيؤول بالمعلومات العامة تنوعا كما يلي :



الشكل 11 . 3 . 2 مفهوم المعلومات القانونية العامة الشرعية

بينما المعلومات القانونية الخاصة فلها نصيب تنوع الأحكام الشرعية القانونية الخاصة ، أن تكون إما معلومات قانونية تربوية أو معلومات قانونية وصفية بالشكل الموالي :



الشكل 12. 3. 2 مفهوم المعلومات الخاصة الشرعية القانونية

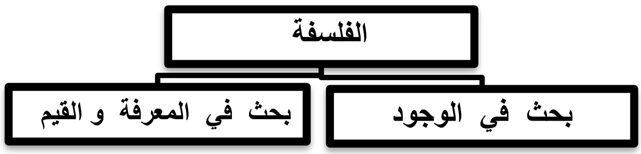
المبحث الرابع
العلوم الشرعية الثقافية الوجودية

الوجود ، هذا البعد الذي ندركه بقدر ما نعيش طلبا للحياة رغدا بأكثر و أقل لغاية أسمى ، نجنيها مما سيقت عليه سنة عيشنا أننا لله عباد ، إذ قضية العبادة و الوجود طرح مسألة فائقة العرفان بجزيل من الحمد ، أن الله جعل لنا صيتا من حرية ما نجتهد معرفة في ترتيب أغراضه التي توحي بوجوده ، فعلمنا منه من وجوده أنه خَلَقَ في الوجود بطائل أن يجعله موجود ، ونحن هاهنا لا نلغم الوضع لينفجر شضايا لقضية العبادة و الوجود ، إلا أننا نعيق كل فكرٍ أثنى حديثا عن الوجود ساهٍ أن لهذا الوجود أصول ، براثيم حيثياتها قيم و أخلاق ومبادئ و مثل تكرم عقولنا عرفا و معرفة أن لهذا الوجود خالق حق على الوجود عبادته ، بدليل ما جاء به بقول الله تعالى في الآية 1 من سورة العلق : **اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ .** سؤال و الله واحد جوابه إلهام للعقول أيما إله هذا يطلب من عباده الاستقراء فيما خلق ؟ . و كأننا نشهد على خالق حث عباده على النعمة أين تكون ، و مبرزا خريطة موقعها على قدر مسافة عمر كل بشري لأن البحث في الخلق معرفة و طلبا للعلم هو إتجاه صوب قبلة عبادة الله ، غير أن هذا البحث يستلزم و بالضرورة اللازمة لذلك أن يكون ذا قران بعقيدة توحي ببيانها أن لهذا الوجود ربا أوجده و إله يستحق على بركة هذا الوجود ان يعبده ، فما بركة ذاك إلا ببركة خالقه ، فالحث في الوجود بحثا هو بحث عن الله و حقيقته ، هذا ما قدر لنا أن نستوحيه فقها بما باحته الآية و كشفته . إذ البحث في الوجود مسار لا يحيد شمالا و لا يمينا عن معرفة كل

ما هو موجود ، معرفة شأنها كل الأثر في أدائنا ، و هذا الواقع نتبوء بأطرافه و أعماق مكانته إذ يتحقق اعتقدانا بالله حقا و بحق أنه الله الواحد الأحد الفرد الصمد ، و أنه الإله المخصوص وحده دون سواه بالعبادة ، لما نتعامل مع كل شيء عرفنا وجوده وفق لما سولته تلك المعرفة عن تلك الأشياء أحكام شرعية تواري زوبعة الغبار تلك عنها . فكلما تمسكنا بتلك الأحكام الناجمة عن بحثنا في الأشياء من حيث وجودها كلما تحققت الغاية التي خلق بإثرها هذا البشري على قول الله تعالى : **وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونَ...**الآية 56 سورة الذاريات . و إن كان البحث في وجود الأمور و الوقائع ذا شأن بعبادة الله ، فالسؤال لا ينحصر عن كيفية تحقيق العبادة التي ننشدها لله حدثا و حصولا بطريق معرفة وجود الأمور و الوقائع ، و إنما يتموضع منطقا و فكرا عن الكيفية اللازمة لبلوغ يقين وجود الأمور ومعرفة وجود الواقع ؟ ، و إن كان هذا السؤال له جواب حاصلة أخباره عندما نسويه في بالنا منهجية معرفة الأمر و الموجودات من حيث وجودها ، أين ندرك أن العلم الحالي عند الإنسان قد سوى هذه المسألة و أحبس إشكالياتها ، كونه علم بات ذا طوق تقني عالي التطور حسبما نشهد به ذكرا و وجودا ، غير أن حبوس هذا الأمر كان له أمد ليس بالبعيد لكنه ذا عتاقة علمية خبرنا فيه أنه الفلسفة .

فالفلسفة بمعاقل علمنا هي علم تحصيل الأفكار بمناهج مقيدة بدراماتكية الاستدلال ، إذ معنى كلمة فلسفة له فصلين من التأويل أوله بمدلول كلمة فيلو ذات المعنى حب ، بينما سوفي فلها مغزى مفاده معرفة ، و كله على بعضه محمل على دلالة حب المعرفة ، و هي بهكذا حال تعبير خالص بأنها منهج بحث في مسألة الوجود ، هذه المسألة

التي نشاهد امتثالها مسرحا ذا مناظر أخاذة على خاطر العقل البشري أن يتساءل في كل شيء و أمر له كيل معنى يغذي عالم حواسنا بوجوده ، كيف حصل وجوده ؟ ما جعل علمًا بحال الفلسفة هكذا واقع أن يتكل على العقل بقدر ما يتعلق بشبهتين ، هما البحث في الوجود ، و البحث في المعرفة و القيم[1]، إذ لنا القول في هذا :

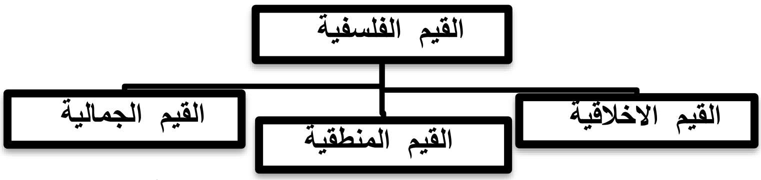


الشكل 1 . 4 . مفهوم الفلسفة

أن ما نعنيه بالفلسفة من حيث هي جلبة منهج يجول و يصول بمحافل الوجود بحثا فيه ، و عن سيرة قول يجهز لنا أن الفلسفة بحث في كل وجود بصم واقعه أثرا و آثارًا بادية هي بكل شيء و أمر و واقع ، له من الوجود مجلس ذكر و قول بما في ذلك الإنسان على غرار الكثير من الموجودات ، كالنبات ، و الحيوان ، و القيم ، و المبادئ والديانات ، و السماء ، و القمر ، و الحب و الكره ، و الذكاء ، والذاكرة و السياسة ، و الاقتصاد ،و المجتمع ، و الدولة .....و هلم جرا . أما ما نعتني به قولا بالبحث في المعرفة و القيم هو ظرف في الفلسفة مستلزم حاله ذكرا و تعبيرا بها[2]، فللفلسفة أن تؤول وضع المعرفة الإنسانية كيف يكون حالها و باستقصاء واقعها من حال سبلها ، التي تحققها أفكارا و مفاهيما لدى الإنسان كيف هو وضعها بنحو ما تمتلك من مناهج لتصريف المعرفة كمنتجع لاجتهاد الآدمي ، الذي ما

[1]قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف . حرف الفاء . كلمة فلسف
[2]قاموس المنجد . تأليف لويس معلوف . حرف الفاء . كلمة فلسف

عليه سوى إلتزام أن لا يتحاشاه و هو يلم الأفكار و المعارف عن كل شيء يدركه ، إذ مغزى هذا الإلتزام هو تنظيم حال البشري من معرفته و ترتيبها على صراط مؤداه أن صار عارفا و حذقا و مثقفا لكل أمر و واقع أدرك ملابساته جهرا أو سرا[1]، و هذه القيم هي على ثلاث أصناف :



الشكل 4 . 2 . مفهوم القيم الفلسفية

حيث أن القيم الأخلاقية هي ذلك النطاق ذو التمثيل المستقصى عنه بعلم الأخلاق ، إذ الأخلاق هي تلك المبادئ التي تضبط سلوك الإنسان بين فعل و قول على رواق من الآداب و القيم السامية ، حيث يتم تحديد هذه القواعد بطريق علم الأخلاق[2].

أما القيم الجمالية فهي مبادئ وآداب الإقتداء بها سبيل لاستحداث جمال أينما كان ، أين تضحى ذات القيم الموظفة لتحديد الجمال بمواطنه معايير لتمييزه عن ما هو قبيح بأي مكان أدرك منه الإنسان أشياء و مواعيد مادية و معنوية ، تشكل عرين أي أمر أن به واقع جميل و وجه قبيح ، إذ يعتبر علم الجمال هو الوسيلة التي تبرر استخدام القيم الجمالية كونه المنهج الذي يعين هذه القيم .

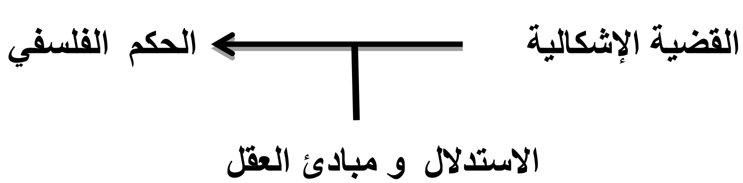
أما القيم المنطقية فهي كذلك أخلاق و مبادئ و مثل سامية القصد ،غير أنها ذات محل لا ينوه به محتوا و لا موضوعا بأنه

1كتاب الفلسفة المعاصرة في أوروبا . تأليف بوشنسكي . ترجمة الدكتور عزت قرني . صفحة مصادر الفلسفة الغربية الحالة 22

2الأستاذ إسحاق إبراهيم منصور . المرجع السابق . الصفحة 100،101،102

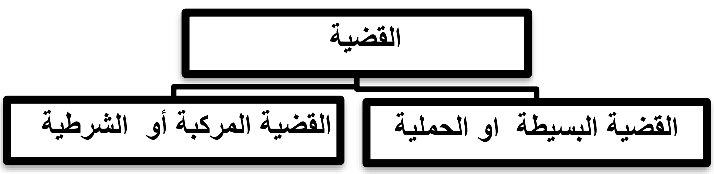
سلوك الإنسان أو أدب الجمال و القبح في كل شيء ، بعزاء أنه تعلق بفرض النظام على محل هذه القيم المنطقية ، و المرسلة إلينا مصلحة و عنوانا أن المنطق بملكة الإنسان نواعده إذ هو التفكير لا غير ذلك و دون سواه . إذ مفعول القيم المنطقية هو الاعتناء بتفكير الإنسان على أي درب يستوجب الواقع أن يفكر به ، ليس لأي دافع غير أنه علة ذات اقتضاء جوانبه هو استخلاص الفكرة عن كل ما تم درسه بنظر التفكير و بتمعن التدبير و بإمارة التأمل . غير أن هذا لا يتم إلا وفق ما أحدثه الفكر من منهج يسلكه تفكير الإنسان لبلوغ هدفه المنشود المستباح بأنه تلك الفكرة و هذا ما نعول عليه علما أنه علم المنطق ، الذي هو بقدر ذاك مصدر و أصول تلك القيم منه وهي القيم المنطقية التي نعرف و نعلم .

إذ علم المنطق بخلال ما سلف هو العلم الذي إدراكه لا يكون بمحل أي غاية سوى أنها غاية إرساء دعائم معطيات عن كل فكرة أهي والصدق بوضع من التطابق أم على العكس بها من حالها من ذلك ؟ ، لما تتوفر كل المؤشرات الملوحة عن هويتها أنها خاطئة ، أو ما يصح قولا بهكذا أحوال من الغلط أنها كاذبة ، و كل هذا بالطبع سيكون مبلغ استنتاج تفاصيله أنها أساليب معينة يتم بها تقرير الأفكار ومعرفة الصواب منها من الغلط فيها ، فهكذا هي أحوال علم المنطق الذي لن يملك أحوال كهذه وصور أخرى غير التي ننسبها إليه بهكذا :



بحيث ومن خلال الشكل المبين أعلاه نجد أن حل القضايا وفق علم المنطق ، يكون عن طريق استخدام الاستدلال و مبادئ العقل ، مما يؤدي إلى الوصول للحكم الذي يحل القضية أو الإشكالية ، و يكون بمثابة قاعدة قانونية يلتزم بها الإنسان تفكيرا و سلوكا . لذا سيكون من عاتق الأمر علينا أنه في حال شرعنا بتفسير المنطق و شرحه سيكون ذلك رهن تقديم تقرير مفصل عن العناصر التالية التي هي قيم منطقية :

القضية[1]: و هي عبارة عن جملة خبرية، تُفصَّلُ سيرتها أنها على نوعين :



الشكل 3 . 4 . مفهوم القضة في الفلسفة

القضية البسيطة أو الحملية : و هي عبارة عن جملة خبرية تتكون على الأقل من حدين و في الغالب من ثلاثة حدود ، غير أننا نُعلِمُ فحسب أن الحد هو لفظ ذو معنى مرتبط بفكرة التصور إذ يكون واقعه بمعناه على معنين هما ما صدق و المفهوم ، فما صدق هو لفظ مطلق غير محدد إذ لما نقول : فريق كرة القدم . فهذا يعني و يصدق على كل فريق يمارس كرة القدم رياضةً ، بينما المفهوم فهو تحليل لمعنى اللفظ إذ لما نقول : فريق كرة القدم . بمعنى فريق يتكون من أحد عشرة لاعبا و فيه حارس و مدافعون و مهاجمون و لهم مدرب ، أو كقولنا : نبتة . فما صدق يعني كل النباتات ، أما المفهوم فهو تحليل للنبتة كونها تتكون من جذع + أوراق + أغصان +جذور .... الخ . كما أن القضية البسيطة تخضع لمبدأ الكم و

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 69 ، 68

التعدد و تخضع بقدرها كذلك لمبدأ الكيف و التشخيص ، فوفقا لمبدأ الكم تكون قضية كلية و قضية جزئية ، أما وفقا لمبدأ الكيف فنجد قضية سلبية فيها نفي لغوي[1] و قضية موجبة ليس فيها نفي لغوي . و يمكن أن نحدد القضية من حيث أنها قضية بسيطة كلية موجبة ، أو أنها قضية سلبية أو أنها قضية كلية أو جزئية أو موجبة ، فالدليل من ذلك هو السور ، لأن القضية تتكون من سور + موضوع + محمول مثل :

كل الحيتان تسبح = كل (سور) + الحيتان (موضوع) + تسبح (محمول) = قضية كلية موجبة ، فهي كلية لأنها تدل على الكل في سورها و ليس الجزء و موجبة لأنها غير منفية .

ليس بعض الناس شرير = ليس بعض (سور) + الناس (موضوع) + شرير (محمول) = قضية سلبية جزئية فهي سلبية لأنها منفية ، و جزئية لأنها تشر في سورها على الجزء و ليس الكل .

ما يجعلنا هذا على مهبة فقه أن السور هو دليل على الكم و الكيف ، وذلك حسب كيفية وروده أو عدم وروده في القضية ، أما المحمول فهو صفة أو حالة متعلقة بالموضوع .

القضية المركبة أو الشرطية : و هي عبارة عن جملة خبرية تتكون من قضيتين بسيطتين ، قد تكون في شكل تركيب ، أين نسمي القضية الأولى منه المقدم أو الشرط ، أما القضية الثانية فنسميها التالي أو المشروط ، بحيث إذا كان بين القضيتين تداخل أو اتصال نسمي القضية قضية مركبة أو شرطية متصلة ، أما إذا كان بين القضيتين انفصال وتناقض نسمي القضية بقضية مركبة أو شرطية منفصلة[2]. مثل :

---

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 71 ،72 ، 73

[2]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 74،75،76 ، 77، 78، 79،80 ، 81

إذا كان الطالب ناجحا ، فقد اجتهد بدروسه.المقدم
الشرط=إذا كان الطالب ناجحا
= التالي / المشروط = فقد اجتهد بدروسه

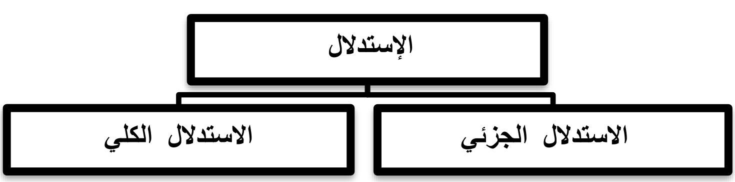
قضية شرطية متصلة

إما يكون الإختبار سهلا ، أم صعبا . المقدم / الشرط
= إما أن يكون الإختبار سهلا
= التالي / المشروط = أم صعبا

قضية مركبة منفصلة

و بناءً عما تم تأويله بخصال القضية بالمعنى الفلسفي نجتهد بهذا لنقول فيها ، أنها إما أن تكون مقدمة أو نتيجة ، كما قد تكون مبدأ من مبادئ العقل .

الإستدلال و مبادئ العقل : إن الاستدلال فلسفيا هو عملية الانتقال من قضية إلى قضية أخرى تلزم عنها[1]. و هو بهكذا تسطير ينقسم إلى قسمين هما :

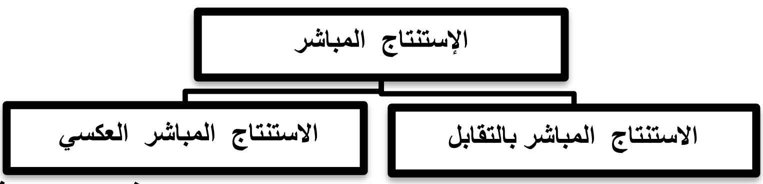


الشكل 4 . 4 . مفهوم الإستدلال في الفلسفة

[1] تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 89

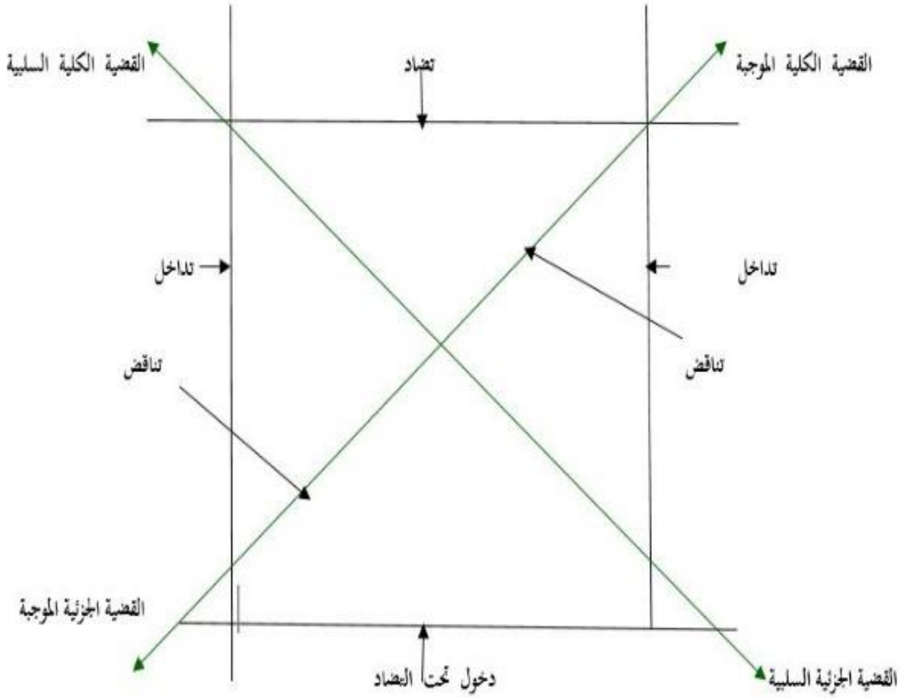
حيث أن الاستدلال الجزئي هو عملية الانتقال من قضية إلى قضية أخرى بغية تحديد حكم أحدهما أو حكمهما معا ، و ذلك على ما يتم تقريره بواقع تنوع هذا الاستدلال على المسار التالي :

الإستنتاج المباشر : هو استنتاج حكم لقضية ما، استنادا على ما تم الحكم على قضية أخرى ، بغية التحقق من صدقها أي صحتها ، أو إثبات كذبها أي خطئها . وهو ينقسم إلى قسمين :



الشكل 5 . 4 . مفهوم الإستنتاج المباشر في الفلسفة

فالإستننتاج المباشر بالتقابل يتم و بسعي في إرسائه كمرجعية لتحصيل الحكم على القضايا ، لما نستند في ذلك على إطار التقابل ، المرجح شكلا و موضوعا بالنمط التالي :



بحيث إذا كانت القضية الكلية الموجبة صادقة ، فتكون نقيضتها حسب الإطار كاذبة و هي قضيـة جزئية سالبة ، وتكون القضية المتداخلة معها صادقة حسب الإطار و هي القضية الجزئية الموجبة ، وتكون القضية المضادة لها مجهولة لأنها منفصلة عنها و لا تعنيها حسب إطار التقابل ، وهي القضية الكلية السالبة[1]. و هذا ما لنا تمثيله بالمساق التالي ذكره:

فحيثما توفر لدينا حكم قضية كلية موجبة بأنها صادقة (صحيحة) ، فحسب إطار التقابل فهي قضية تناقض القضية الجزئية الموجبة ، ما يعني أن القضية الجزئية الموجبة كاذبة (غير صحيحية) و القضية

[1]تأليف محمود اليعقوبي .المرجع السابق .الصفحة 111،110،109،108،107،106،105

الجزئية السالبة صادقة ، كونها متدخلة مع القضية الكلية الموجبة ، التي نعلم صدقها من كذبها و التي هي ضد القضية الكلية السالبة .

أما الوضع إزاء الإستنتاج المباشر العكسي[1]، فهو قضاء يفضي إلى استنتاج حكم بإعمال تداخل بين قضيتين ، إذ مفاد ذاك التداخل أين يتم وضع موضوع القضية الأولى محمولا في القضية الثانية ، و محمول القضية الأولى موضوعا في القضية الثانية ، مع مراعاة الشروط التالية :

يجب الاتفاق في الكيف بين القضيتين .

يجب أن لا تتضمن النتيجة حدا مستغرقا بشرط امتناع استغراقه في المقدمة .

المحافظة على معنى النص بحيث يكون مقبولا من الناحية اللغوية .

مما يؤول الأمر عليه أن أحد القضيتين كاذبة و الأخرى صادقة لهذا هو استنتاج عكسي ذا نعت مباشر ، و لنا سبيل مثال نقيم به معنا لما نورده لفظا أنه استنتاج حكم لقضيتين لهما اتفاق في الكيف بطريق الاستنتاج العكسي :

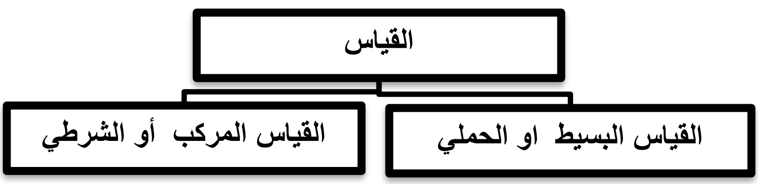
القضية الأولى	كل النباتات خضراء
القضية الثانية	بعض النباتات صفراء
النتيجة	كل النبات خضراء وصفراء

إذ القضية الثانية هي قضية جزئية موجبة ، وهي قضية صادقة ، كون أن النتيجة في الاستنتاج المباشر العكسي المطبق أثبتت أن كل

[1] تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 123

النباتات خضراء و صفراء أيضا وبالتالي القضية الأولى هي قضية كاذبة .

الإستنتاج غير مباشر (الإستنتاج الصوري) : و هو ما نعنيه بالقياس ، فهو استدلال يتركب من مقدمتين و نتيجة ، و هو ذو هوية صورية لأننا نركز من خلاله على صورة الفكر دون مضمونه ، أين نجد معنى لتلك الصورة أنها واقع نسوله تعبيرا أنه تطابق بين الفكر و ذاته ، ما يجعل هذا القياس بمثابة موقع فكري أنه استنتاج ننتقل من خلاله من قضية عامة إلى قضية خاصة ، لما نحقق ذلك الإلحاق لحكم متعلق بقضية عامة بقضية أخرى لتشابههما في صفة معينة أو صورة ما ، لنصل من ذلك الإلحاق إلى قضية خاصة هي النتيجة ، و هو على طوق ما سلف ذو قسمين :



الشكل 4 . 6 . مفهوم القياس في الفلسفة

فالقياس البسيط أو الحملي[1] هو ذلك المشكل من ثلاث قضايا ، الأولى منه تمثلها المقدمة الكبرى ، بينما القضية الثانية فيه هي المقدمة الصغرى ، بينما القضية الثالثة بالطبع هي النتيجة ، و فق الشكل الآتي :

القضية الأولى : المقدمة الكبرى

القضية الثانية : المقدمة الصغرى

القضية الثالثة : النتيجة

---

[1] تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 123،124، 125، 126

أين نجد للقياس البسيط هذا حدود نرسم معالمها منه بالتعبير الذي نأخذ منه ، أن كل قضية فيه تتضمن ثلاثة حدود ، وهي ما يعرف بحدود القياس، والحد هو اللفظ اللغوي الذي يدل على معنى معين و هذه الحدود موزعة على النسق الآتي بيانه :

المقدمة الكبرى : سور + الحد الأكبر + الحد الأوسط

المقدمة الصغرى : سور + الحد الأصغر + الحد الأوسط

النتيجة : سور + الحد الأصغر + الحد الأكبر

إذن و من خلال هذا التقرير نفهم أن المقدمة الكبرى هي المقدمة التي تحتوي على الحد الأكبر و الحد الأوسط ، بينما المقدمة الصغرى فيها الحد الأصغر و الحد الأوسط ، أما النتيجة فتتكون من الحد الأصغر والحد الأكبر بحيث يكون فيها الحد الأصغر هو الموضوع بينما الحد الأكبر هو المحمول ، و لكن هذا وفق نوع من القياس إسمه القياس الحملي أو القياس البسيط ، لنجد مقاربة ومقارنة أخرى هي بين القضية و حدود القياس ، تتمثل في الشكل التالي :

القضية الأولى : سور + الحد الأكبر + الحد الأوسط

القضية الثانية : سور + الحد الأصغر + الحد الأوسط

القضية الثالثة : سور + الحد الأصغر + الحد الأكبر

فالقضية[1] تتكون من ثلاثة حدود على الأكثر وهي السور و الموضوع و المحمول ، إذن نجد أن السور هو ذلك اللفظ الذي يدل على كم و كيف القضية إذ من حيث الكم قد تكون قضية كلية أو جزئية، أما كيفها فقد تكون على إثره إما قضية سلبية أو موجبة ، فالسلبية منفية و الموجبة مثبتة، أما الحد الأكبر فقد يكون إما موضوعا و إما محمولا في

---

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 132،133

المقدمة الكبرى أما الحد الأوسط فقد يكون موضوعا أو محمولا في المقدمة الكبرى ، يعني عكس الحد الأكبر ، أما الحد الأصغر فإما يكون موضوعا أو محمولا في المقدمة الصغرى ، أما الحد الأوسط ففي المقدمة الصغرى أيضا قد يكون موضوعا أو محمولا و هذا يعني عكس موضع الحد الأصغر في المقدمة الصغرى ، لنصل إلى النتيجة التي هي من القياس

الحملي أو البسيط تكون ذات قضاء مفاده :

السور + الحد الأصغر + الحد الأكبر ، بحيث يكون الحد الأصغر فيها موضوعا ، أما الحد الأكبر فيكون في نتيجة هذا النوع من القياس محمولا لا موضوعا[1].

ولنا بهذا الصدد مثال نقيم به وزن اعتبار للقياس البسيط كيف يكون وضعه عمليا ، الذي سنعرض فيه مقدمتين و نتيجة كما سبق لنا و رتبنا أحوال هذا القياس بالصيغة الآتي ذكرها :

المقدمة الأولى	كل العلوم ذات منهجية
المقدمة الثانية	الجيوغرافيا علم
النتيجة	الجيوغرافيا ذات منهجية

كل العلوم ذات منهجية: (كل) سور يدل على الكم و بالتالي :

القضية كلية و ليس فيها نفي و بهكذا فصل هي موجبة ، أما لفظ (العلوم) فهو الحد الأوسط كونه يتكرر في المقدمة الكبرى و الصغرى، أما عبارة (ذات منهجية) فهي الحد الأكبر لأنها محمول في النتيجة .

1تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 134،135 ،136 ،137

الجيوغرافيا علم : سور هذه العبارة يدل على أنها موجبة لأنها لا تحتوي على نفي ، كما أنه لا يوجد سور يدل على كلية العبارة إنما لفظ (الجيوغرافيا) ذكر بالمقدمة مفردا وهذا يعني أن القضية جزئية و هذا اللفظ بذاته هو الحد الأصغر لأنه موضوع النتيجة ، أما لفظ علم فهو الحد الأوسط لأجل ما يتكرر عليه في المقدمة الكبرى على أساس لفظ (العلوم) ، ثم يتكرر في المقدمة الصغرى على أساس أنه لفظ (علم) .

الجيوغرافيا ذات منهجية : أي أن لفظ (الجيوغرافيا) يمثل الحد الأصغر فهو موضوع النتيجة أما لفظ (ذات منهجية) يمثل الحد الأكبر فهو محمول في نتيجة هذا القياس .

كما أن القياس البسيط مآله بهكذا منهج هو التنوع ومرد ذاك لاختلاف موضع الحد الأوسط في كلا المقدمتين الكبرى و الصغرى ، فقد يكون موضوعا في الكبرى و موضوعا في الصغرى ، كما قد يكون موضوعا في الكبرى و محمولا في الصغرى ، كما قد يكون محمولا في الكبرى و محمولا في الصغرى كما قد يكون أيضا محمولا في الكبرى و موضوعا في الصغرى و هكذا ....

أما عن حظنا بخصوص معنى القياس المركب أو الشرطي فهو ذلك القياس الذي نشهده بمسافة منهجية ثلاث قضايا[1]، فالقضية الأولى منها هي تمثيل واقعي عما نعرفه بالمقدمة الكبرى ، بينما القضية الثانية هي ما نوليه بالأساس من المعنى مقدمة صغرى ، بينما القضية الثالثة هي نتيجة هذا القياس كما هو حاصل بالسياق التالي :

القضية الأولى : المقدمة الكبرى

القضية الثانية : المقدمة الصغرى

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 193

القضية الثالثة : النتيجة

إلا أن المقدمة الكبرى تحتوي على قضيتين بسيطتين أو حمليتين ، فالقضية الأولى تسمى بالشرط أو المقدم ، أما القضية الثـانية فتسمى بالمشروط أو التالي ، و ابتذلا بهذا سيكون مضمون المقدمة الصغرى هو الشرط أو المقدم ، بينما مضمون النتيجة هو التالي أو المشروط ، وهذا على الشكل التالي :

المقدمة الكبرى = المقدم أو الشرط + التالي أو المشروط

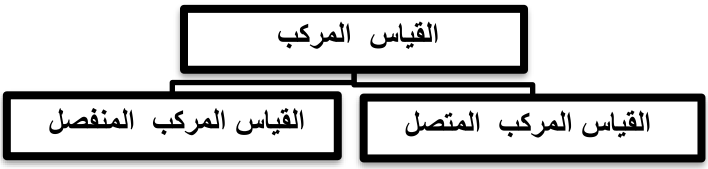
المقدمة الصغرى = المقدم أو الشرط

النتيجة = التالي أو المشروط

وبهذا نتساءل أين هو القياس في ظل هذه البنية التي تعمل على توزيع كل من الشرط والمشروط المحددين في المقدمة الكبرى، على كل من المقدمة الصغرى و النتيجة ؟. فنقول حينئذ أن ترجمة القياس بعمليته كمرجيعة استنتاج الحكم بهكذا تأويل عن قياس مركب ، أن المقدمة الكبرى في القياس الشرطي تتضمن قضيتين بسيطتين ، فإذا كانت العلاقة بين القضيتين علاقة اتصال وتداخل ، و تم نفي المقدم في المقدمة الصغرى يتم نفي التالي أيضا في النتيجة و العكس صحيح ، إذ بحال الواقع أنه إذا تم إثبات المقدم في المقدمة الصغرى يتم إثبات التالي في النتيجة . أمـا إذا كانت العلاقة بين القضيتين علاقة انفصال واستثـناء ، فإن تمام نفي المقدم في المقدمة الصغرى هو مدعاة لتمام إثبات التالي في النتيجة ، وإذا تم إثبات المقدم في المقدمة الصغرى يتم نفي التالي في النتيجة .

و بأساس ما سلف تأبين درسه عن القياس المركب أنه يتنوع إلى نوعين بعلة تلك القضيتين محلا المقدمة الكبرى، فإن كانتا قضيتين متصلتين كنا أمام قياس مركب متصل ، بينما لو كان حال القضيتين

عكس اتصالهما بسبب انفصالهما عد القياس منهما و الحاصل فيهما قياسا مركبا منفصلا، إذ القياس المركب على العموم قسمين هما :



الشكل 4 . 7 . مفهوم القياس المركب الفلسفة

و لنا مثال عن القياس المركب كيفما يكون نستعرضه فيما يلي :

المقدمة الأولى	إذ الطالب نجح فقد اجتهد
المقدمة الثانية	الطالب نجح
النتيجة	إذن اجتهد

و هذا ما نعبر عنه قياس مركب متصل لأن القضيتين الحمليتن بالمقدمة الكبرى متصلتين ، فلما حصل إثبات المقدم بالمقدمة الصغرى كان لنا إثبات التالي بالنتيجة ، و نفس الأمر لو حصل نفي المقدم بالمقدمة الصغرى، سيكون لنا أن ننال نفيا هو الآخر للتالي بنتيجة القياس و هذا نظرا لترابط و تداخل القضيتين بالمقدمة الكبرى[1]، و ذاك على السبيل من المثال التالي :

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 207 ،194،195،196،197،198،199،200،201،202،203،204،205،206

المقدمة الأولى	إذا الطالب لم ينجح فلأنه لم يجتهد
المقدمة الثانية	الطالب لم ينجح
النتيجة	إذن لم يجتهد

أما لو كان وضع القضيتين في المقدمة الكبرى من القياس المركب ذا انفصال، فهو قياس مركب منفصل[1]، بحيث إذا تم إثبات المقدم في المقدمة الصغرى نفي بإثر ذلك التالي في النتيجة ، و العكس لو كان مصير المقدم النفي في المقدمة الصغرى لكانت النتيجة ملاذا لاثبات التالي فيها ، و ذلك كما هو مبين بالشكل التالي :

المقدمة الأولى	إما الرجل متزوج أو أعزب
المقدمة الثانية	الرجل متزوج
النتيجة	إذن هو رجل غير اعزب

التركيب : هو عملية ربط محمول بموضوع معين عن طريق تركيبهما ، و التركيب حصوله كمآل بين الموضوع و المحمول يمكن صياغته على أنه مقدمتان بينهما علاقة أضحت أن صار ترابطهما ضرورة ، فنعبر عن ذلك الترابط بالتركيب بينهما ليكون ذات التركيب هو النتيجة المتوخاة من ذلك ، فيكون حينها الحكم تركيبيا مثل ذرتين من الهدروجين نضيف لها أكسجين فينتج الماء[2].

[1] تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 209،210،211

[2] تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 15

التحليل : هوعبارة عن قضيتين بصيغة مقدمتين ، بحيث أن القضية الثانية تبين السبيل الذي و إياه ننتقل من المقدمة الأولى إلى النتيجة كما أن عملية الانتقال من القضـية الأولى إلى النتيجة تتم بواسطة القضية الثانية ، فتعد تفسيرا وتوضيحا و تعليلا للظواهر والعلاقات[1] مثال :

المقدمة الأولى : خلق اللهُ تعالى الإنسان .

المقدمة الثانية : لغاية العبادة .

النتيجة : الإنسان عبد لله .

خلق اللهُ الإنسان ← **الإنسان عبد لله**

لغاية العبادة

الاستقراء (الاستدلال التجريبي) : و هو الانتقال من قضية خاصة إلى قضية عامة ، بحيث تعتبر الملاحظة كأسـاس للاستقراء كونه ينطلق من ملاحظة ظاهرة جزئية محدودة إلى صياغة قوانين عامة ، إذ تكفي هذه الملاحظة و على سبيل المثال أن تروم على أن حياة بعض الكائنات لمدة محددة ليتم صياغة قانون عام يفيد : أن كل الكائنات الموجودة تعيش لوقت معلوم. وكل هذا يكلف الاستقراء أن يعتمد على التجربة التي قوامها الملاحظة ، بعد تحديد الفرضيات و المعطيات ، وكذا القيام بالعمل التجريبي فيأتي دورها الذي يعتبر من أساسيات الإستقراء، لنصل من خلالها إلى النتيجة والاستنتاج العام ، لهذا يسمى بالاستدلال التجريبي[2]. و كل هذا وفق الشكل التالي :

---

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 14

[2]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 16

المقدمة : الإشكالية /المعطيات/الفرضيات **النتيجة**

التجربـة= العمل التجريبي + الملاحظة

التمثيل : هو عملية إلحاق حكم بواقعة معينة و الرهن على صحة ذلك إنطلاقا من تمثيلها بواقعة أخرى لها نفس الحكم ، و بأبعاده تمثل صحة الحكم بها ، فيكون هذا التمثيل خير دليل على تقرير تلك الصحة على خلاف البطلان و تمييزه عنه . فيكون ضرب المثال برهانا يستعان به ليس لاستنتاج الحكم و إنما لبرهنة صحة الحكم و تفسير أبعاده على كل واقعة[1].

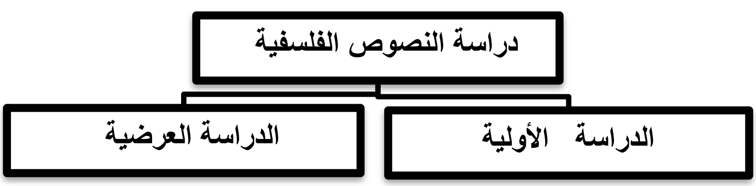
النقد : و هو علمية إثبات غلط الواقعة أو الفرض أو الرأي ، بحيث يتم بطريق إلقاء الأسئلة لتكون هذه الإستفسارات بمحلها دليلا و بالقطع المبين على غلط ذلك الرأي أو الفرض أو الواقعة أو الأمر ، و في ذلك سبيل للسؤال إذ تكون الأسئلة بمحلها ذاك محض نقد[2].

أما الاستدلال الكلي فلنا عليه قول و حديث ، إذ هو ما يمكننا و إياه جعله مضمارًا تساق عليه مختلف الاستدلالات الجزئية كقواعد و براهين نستلهم منها الأحكام على كل القضايا ، إذ وصف بهذا الحال للاستدلال سيجعل هذا الأخير بالطبع منهجية لغوية ، و في ريعها يتم إعمال القواعد الاستدلالية الجزئية كالحال من الاستنتاج المباشر و غير المباشر و التركيب و التحليل و الاستقراء و النقد و التمثيل ، كلها لها سعة تساق في تيارها لغة حسب الناس أن يفقهوا ما تصيغه من أحكام عن كل القضايا . اذ كل حكم واستدلال تم تكريسه في حق

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 16

[2]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 13 (الحكم التقريري والحكم التقييمي)

قضية معينة لن يكون الاستدلال الكلي غير مروج أدبي لكل ذلك، كونه منهجية لغوية لها من اللغة أدبياتها وهو ما نعرفه بالمقال ، اذ يكون المقال الفلسفي بهذا القصد على ثلاث أصناف حسب ما يهيم خبره فلسفيا : المقال الجدلي ، المقال المقارن ، المقال الاستقصائي . بالإضافة إلى دراسة النصوص الفلسفية التي تكون على رِسْلِ منهجية تضمر على وصفها المنهجي ذاك ، أنها استدلال مقتضاه الإعلان و التبيين على ما امتنته النصوص الفلسفية من أخبار و مفاهيم تم تقريرها و إرضاء العقل بأفكارها ، كما يكون منها هذا العقل ناقما و ناقدا ، و هذه المنهجية لها من الوجود ما يبرر أننا بصدد دراسة النصوص لما نتجرأ بالبحث في أي نص فلسفي و هي كما يلي : حيث تنشطر دراسة النص الفلسفية على قسمين نبررهما بالتعبير على أنهما كما يلي:



فالداراسة الأولية تقتضي اقتفاء أثر النص من محله لا من لُبِّه ، إذ مقتضى ذلك أن نفسره بما تمليه هذه المرحلة من الدراسة وفقا لوقفات فكرية نبررها كما يلي : قراءة محتوى النص . شرح الألفاظ الصعبة فيه . تقسيم النص إلى فقرات ، و إعطاء لكل فقرة فكرة عامة .

أما الدراسة العرضية فهي ذات اقتضاء نفوض تفاصيله أنه منهجية تمثلها المعطيات التالية :

مقدمة : وهي تحتوي على طرح الإشكال ، و الذي يشمل على ما يلي :

الإطار الفلسفي للنص : نذكر فيه الدوافع التي دفعت الكاتب إلى كتابة النص ، بتعبير آخر ذكر الأسباب التي دفعت الكاتب من أجل كتابة النص الفلسفي .

تحديد المشكلة:وتكون في صيغة استفهامية(تحديد المشكلة التي يتمحور حولها النص الفلسفي).

العرض : و يشتمل على العناصر التالية :

تحديد موقف صاحب النص من المشكلة .

ذكر الأدلة التي اعتمد عليها صاحب النص التي يدعم بها موقفه ، مع تحديد نوع تلك الأدلة ، التي قد تكون عقلية أو تجريبية .

التركيب المنطقي للأدلة ، أو الصياغة المنطقية للحجة .

مناقشة الحجج و نقدها .

الخاتمة: وتحتوي على تقييم النص ، وهذا التقييم لابد أن يبينَ فيه الموقف الشخصي منه، ومن صاحب النـص وذلك إما بالاتفاق معه أوبالاعتراض عليه مع الأدلة .

غير أن كلامنا عن الاستدلال بفصليه المنوه لهما أن أحدهما جزئي و الآخر له من الكلية ما نتعد به مقالا فلسفيا ، هو مداعاة لتنصيب أن لكل ذاك من معاني الاستدلال له جانب آخر من العلاقة ، تعتزم الثبات فيما بينه وبين مبادئ العقل ، هذه المبادئ التي ما هي غير قيم منطقية شأنها أن تعتبر أحد مقدمات كل الاستدلال جزئي ، و لتكن البداية بمعرض ما نؤوله :

الاستنتاج المباشر بالتقابل فهو استنتاج لحكم قضية بما حكمنا به على قضية أخرى، وفق ما يمليه إطار التقابل من رسم للعلاقة الواردة بين

القضيتين ، فإن حدث وكان هناك تداخل بمعنى اتصال فذاك مبدأ الإتصال والتداخل ، و إن حدث أن لمسنا تناقض فذاك مبدأ التنناقض ...[1]

الاستنتاج المباشر بالعكس وهو ذلك الاستنتاج الذي به نحكم على قضية بعكس ما حكمنا على قضية أخرى معكوسة عليها، وهذا وفق مبدأ التناقض المتوفر بينهما ذكرا و وجودا[2].

الاستنتاج غير المباشر الذي نعرفه بالقياس ، و الذي سواء كان بسيطا أو مركبا فإنه يخضع لمبدأ التشابه بين القضيتين ، حيث نحكم على إحدى القضيتين بحكم القضية الأخرى نظرا لتشابههما في وصف معين ، أو بطريق مبدأ التناقض بحالنا لو كنا بصدد قياس مركب منفصل[3].

التحليل هو ربط قضية بحكم معين ، نتيجة أن له مقدمتين حيث المقدمة الثانية ذات فحوى مرده هو مبدأ السببية الذي ينقلنا من المقدمة الأولى إلى النتيجة التي تصاغ على شكل حكم تحليلي[4].

التركيب و هو ذاته عملية ربط قضيتين ممثلتين بمقدمتين لبلوغ نتيجة تمثل الموضوع محل البحث عن هويته ، إذ ذاك الربط هو التفسير العلمي و الفلسفي لهوية ذاك الموضوع الممثل بالنتيجة ، حيث يتم اعتبار ذاك الربط المنوه به كتفسير للموضوع حكم تركيبي ، ما يجعلنا هذا على استقرار حيال اعتبار أن ربط المقدمتين في التركيب

---

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 18 ،98

[2]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 18،98

[3]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 18،98

[4]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 19،20

هو مبدأ الهوية الذي يستند على تعليل هوية الموضوع محل البحث و البرهان[1].

ما يفسر لنا هذا الأمر أن مبادئ العقل هي قضايا بمحلها من مناهج كل استدلال جزئي سيُعنى بها بلا ريب يعتل ذلك ، لذا حرى بنا تحديدها كما حورت مفاهيمها العلوم الفلسفية ، فصبت جامع تأوليها فيها تقول:

مبدأ الهوية : وهو تلك الفكرة التي تقوم على أساس أن لكل شيء صفات و خصائص و أسس و مصادر و شروط ، تميزه عن غيره من الأشياء و هي ثابتة فيه .

مبدأ السببية : و هي تلك الفكرة التي تقوم على أساس أن لكل شيء سبب ، في وجوده ، و في شكله و علاقته ... إلى غير ذلك ، وهو ينقسم إلى قسمين :

مبدأ السببية الغائي مثل : خلق الله تعالى الإنسان للعبادة ، و مبدأ السببية الفاعل مثل : الله هو من خلق الإنسان .

مبدأ التشابه: وهو تلك الفكرة التي تقوم على أساس أن هناك صفات و وضعيات معينة تتشابه فيها الأشياء بين بعضها البعض مثل : تشابه الذئب مع ابن آوى في الشكل .

مبدأ عدم التناقض: و هو تلك الفكرة التي تقوم على أساس أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ، و ليس هو في نفس الوقت . إذ لا يمكن البوح عن الشخص أنه طبيب و في نفس الوقت نقول عنه غير ذلك ، أي كون وصف طبيب فهذا من المنطق لا شيء إن لم يتحقق ذلك في نفس الوقت .

---

[1] محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 17

مبدأ التناقض : و هو تلك الفكرة التي تقوم على أساس أنه يمكن أن يكون الشيء حدثا بما هو محكوم عليه بخلاف شيء أو أشياء أخرى . بمعنى هو الصفة التي إذا وجدنا مثلها في موضوع ، ومعاكسة لها في موضوع آخر ، نقول عنهما متناقضين .

الحكم الفلسفي : هو النتيجة المتوخاة من الفيلسوف أن يبلغها برشده و بما نهجه قدره فيما انصرف يوظفه من استدلالات ، بمبادئها العقلية تلك ، حيث ما نهم به إيضاحًا أن لكل استدلال جزئي مما سبق عرضه له حكم يخصه ، إذ نجد بهذا التقدير أن الحكم هو إسناد محمول لموضوع أو نفيه عنه ، و فق ما يأتي :

الحكم المباشر وهو الحكم المتحصل عليه عند إعمال الاستنتاج المباشر سواء كان بالتقابل أو بالعكس ، غير أن هذا الحكم صوري كونه يركز على صورة الفكرة لا على مضمونها .

الحكم غير المباشر و هو الحكم المنتج بطريق القياس غير أنه هو الآخر له من الصورية ما تجعله يركز على صورة الفكر لا على مضمونه .

الحكم التحليلي وهو الحكم الذي يكون محموله داخل في موضوعه على نحو يمكننا تبرير تعبير له أن الموضوع فيه يتضمن المحمول ، ما يجعلهما على علاقة لا تتحامل بأنها اتصالية ، بل تؤكد على ذلك التداخل الحاصل بينهما ، كقولنا لما نعرف المربع : انه مضلع ذو أربعة أضلاع[1].

الحكم التركيبي هو ذلك الحكم الذي يقتضي ارتباط موضوع بمحمول ، غير أن هذا الموضوع لا يتضمن ذات المحمول لأنه على

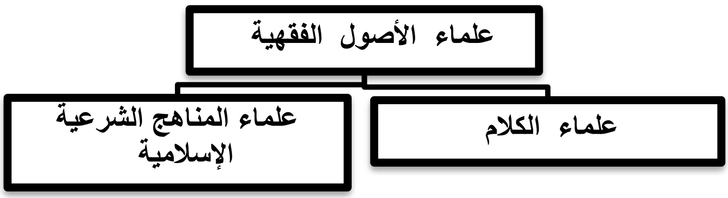
---

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع السابق . الصفحة 13

وصف لا نجهل أنهما منفصلان ، كقولنا في وصف شخص أنه رياضي ، فصفة أنه رياضي زائدة عن كونه شخص ، فالشخص فيه منفصل عن الرياضي فيه رغم حدوث القران بينهما في شخصه ، فلما نربط كلا الوصفين فيه فذاك حكم تركيبي[1].

فباسم ما سبق تحييثه صوب اعتبار الفلسفة ملاذا فكريا على عنوان أنها منهج لمعرفة الأمور و الوقائع المدركة من الإنسان وجودا ، حيث أنها دافع منهجي لاستخلاص كل الأفكار المشيرة علما في وجود الأمور و الوقائع ذات المحل من إدراك الإنسان ، غير أن هذا المنهج و حسب ما تم إملاء قواعده يكاد إن لم نقل يخلو مما يدل على شرعيته كسبيل لاقتناء التسطير المعني ، و الظن العملي ، و اليقين الفكري ، في مسألة وجود الأمور و الوقائع ، ما جعله منهج لدى الكثير من له سلطان البحث في الموجودات مجرد منهج علمي وضعي ، قد يستغني عنه التفكير الشرعي الإسلامي ، و لكن ليس من باب عدم الحاجة إليه و إنما على عرف أن الفكر الاسلامي لا يتقبل هكذا مناهج ، فحسبه ما جاء في القرآن الكريم و السنة النبوية و ما أجمع عليه المسلمون ، أبعد هذا لا يمكن اعتباره ذا انتماء للفكر الإسلامي . إذ هذا الموقف لم يختلي بحاله كموقف من الفلسفة ، إذ هناك موقف له بعد نظر في هكذا مسألة ، ما نجد الأمر يعنينا بالقدر الذي نجزم بواقعه أن المدرسة العلمية الإسلامية إنقسمت بإثره إلى قسمين مجسدين على أبعاد علم أصول الفقه ، طالما أن موضوع منهج الفلسفة هو من صنف المناهج العلمية، ما دفع أن تكون الفلسفة مسألة أصولية بالدرجة الأسمى، إذ لنا القول أن علماء الأصول الفقهية هم على صنفين من جلبة كل هذا :

[1]تأليف محمود اليعقوبي . المرجع نفسه . الصفحة 13



الشكل 4.8 . هوية علماء الأصول الفقهية

إذ أن علماء الكلام لهم فصل في مسألة اعتبار الفلسفة منهج له من الشرعية ما تبيح استغلال قواعده للبحث علما في وجود الأمور و الوقائع المتاحة للإنسان إدراكا و معرفة ذاتية وحسية، و هذا الفصل يقضي بعدم منح الفلسفة أي شرعية ، تستعر منها شعلة البحث العلمي في الأمور و الوقائع من حيث وجودها ، لأن حدوث ذلك هو دعوة للكفر ليس لسبب سوى أن الفلسفة بكليتها على بعضها محض قواعد لا ترقى لتكون من مستوى ما نضبط به تفكيرنا ، فالاهتمام بها دعوة للانعزال عن الدين و الشريعة الإسلامية فكرا و مذهبا ، و هذا التيار مثله معظم الصوفيين و المعتزلة و الشيعة و الخوارج و معظم من له طائفة دينة ذات وصف إسلامي من غير المذاهب السنية الأربعة (المالكيين و الأحناف و الشافعيين و الحنابلة) ، بل و يضاف لهم كذلك المسلمين اللائكيين الذين يفصلون مفهوم الدولة الحديثة عن الشريعة الإسلامية . و من أبرز علماء الكلام الذين أقاموا الدنيا و أقعدوها على مسامعِ نفقه منها أن الفلسفة سبيل فكري محرم إسلاميا ، و المفتي بهذا هو ذا الملقب بحجة الإسلام ، فهو أبو حامد محمد بن محمد بن أحـمد الغزالي من أصل فارسي ، مفكر و فقيه صـوفي قوي الحجة الذي عمل على تجديد التصوف في الإسلام باستخدام علم الكلام كمرجعية لذلك ، و كمذهب فكري علمي بدعوة إسلامية ، و لقد عاش حسب ما هو

ثابت ما بين 420 هجري إلى غاية 505 هجري الموافق لـ 1058 الميلادي إلى غاية 1111الميلادي ، الذي بدايته كان بها طالبا للفلسفة علما و فنا ، إلى أن حدث له مرض نفسي أدى به للشك في اعتقاده جراء ما استوعب من الفلسفة الإغريقية ، على حد قوله في كتابه المنقذ من الضلال ، أين كان الشك ذاك دافعا كافي ليحقق له المعونة اللازمة ليعيد النظر فيما درس ، أين استجد به عقله الضال أن صار ذا بعد نظر في مسألة البحث علميا في وجود الأشياء والأمور ، ما جعله يهرع على رِسْلِ خاطره الفطن أن يكتب كتابه تهافت الفلاسفة أين أضحى بخلاله منقلبا عن كل ما استفحل عقله فهما و فقها من الفلسفة[1]، فصار ناقد للفلاسفة أينما كانوا و بكلما قالوا و مكذبا لكل ما اخبروا عنه ، مستشرفا بالقرآن الكريم و السنة النبوية كأدلة قطعية على فشل الفلسفة ، أنها ذات شريعة تكفي لتكون سبيل التفكير في الأشياء و الأمور من حيث وجودها ، فاستدل عن هذا في كتابه تهافت الفلاسفة عن مسالة الاقتران بين الأسباب و المسببات كمبدأ لتحصيل الأحكام بالقضايا المتاحة للإنسان اقترحا و إدراكا ، الذي يتعبر أهم قوام تقوم عليه الفلسفة قائلا في مسألته في خلال نص من كتاب تهافت الفلاسفة أن[2]:نظرية اعتبار النتائج خلاصة عن وجود سبب و مسبب أين يكون حدوث واقع مرهون بوجود سبب حقق وجود ذاك الواقع ، على حكم أنه ذاك هو الحق ، فما وجود الواقعة كان له ذكر لوما تحقق السبب وجودا بذلك ، فرأى ابوحامد الغزالي أن هذا مجرد افتراء و سياق كذب أجهضه بحقيقة وجود الله و قدرته على تحصيل الأمر بحظور تلك الأسباب أو بعدم ذلك ، فله

[1]كتاب تهافت الفلاسفة . تأليف الإمام أبو حامد الغزالي . دراسة و تحقيق سليمان دُنيا

[2]تأليف الإمام أبو حامد الغزالي . تحقيق سليمان دُنيا . المرجع السابق . الصفحة 49

سبحانه وحده دون سواه يُصَيِّرُ الأمر موجودا من عدم ذلك ، و له تقدير ذلك دون سواه .و هذا و من الوهلة الأولى نراه موقفا إسلاميا ذا بناء فكري كدليل ينفي ما عزمه آل الفلسفة أن لكل حادث سبب ، إذ ذلك الحادث ما كان له مكان لوما كان سبب حدوثه مستقر بقاع الواقع وجودا .

حتى يتسنى لنا سماع صدى لما قاله أبوحامد الغزالي ، لكنه صدى معكوس منقلب عليه و بحلة إسلامية خالصة نستنشق منها هوا الشريعة الإسلامية ، تسجل بضرورة اعتبار أن لكل مواقع واقع سبب و مسبب ، و هذا ما اجتهد علماء المناهج الشرعية الإسلامية بتبيينه و إثراء العلوم الشرعية به معنا و أصالة ، أين اعتبروا أن لكل حادث بحدث سبب أضاء ضلمة حبوسه عن الحدوث فحدث ، و لكن بإذن الله تعالى .

و من أبزر هؤلاء نجد العالم و الفقيه الإسلامي المالكي الأندلسي ابن رشد ، و هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد و المكنى بأبي الوليد ، عالم و مفكر إسلامي و فقيه مالكي ولد بمدينة قرطبة بالأندلس من عام 520 هجري ، و عرف أنه مفكر و اصولي عقلي ، كثير النقد على علماء الكلام بما اخبروا من فهم للواقع بزمنه ، الذي كتب و ألف فيه عديد من الكتب كان من أبرزها كتابه تهافت التهافت ، ردا على كتاب أبو حامد الغزالي تهافت الفلاسفة ، و له كتاب في الأصول هو كتاب مناهج الأدلة ، و له كتاب الفتاوى ، و كتاب بداية المجتهد و نهاية المقتصد و غيرها من الأبحاث التي أفنى عمره يلخصها للمسلمين و الناس حتى وفت المنية بوعدها

أن تلاقيه من عام 595 هجري[1]. و من بين الأهم في كل حياته أنه أشار إلى حتمية الأخذ بمبدأ الذي يمنح لنا ذلك الفرض الصادق ، حيال ما نعنيه أن قابلية الحدث أن يحدث مشروط بتوفر سبب ، حيث أن انتفاء السبب علة كافية لانتفاء الحدث ، و هذا الأمر شأنه كما هو الحال الثابت بكل الشؤون ، إذ لله في خلقه شؤون ، و أن نفي هذا المعطى هو نفي للعقل . و تأويل كل هذا من ابن رشد نسِرُّه معنا و نجهره تأويلا و تفيصلا في نص هو قائله من الكتاب الذي رد فيه على أبو حامد الغزالي كتاب تهافت التهافت حيث قال بصدر هذا الموضوع :

[2]و المتعلق من عبق معناه أن البرهان سبيل لا يصيب الحق بحكم أنه و الشريعة لا يتفقا ، فكان رده بهذا الخصوص أن البرهان منهج علمي شرعي بدلالة أنه سبيل لإقامة حكم على واقعة من أصلها أنها منه ، و المتوفر بشكلية تقتضي وجود سبب لها هو نفسه أصلها بلا ريب يعتل ذلك ، إذ سنعني بالبرهان من معنى فيما بينه ابن رشد بما قصده من نصه هذا ، أن المبدأ الذي نتكفل به لترتيب حكم واقعة لها أصول حدوث ، مَثَّله وجود سبب معين لذلك ، هو ما نقضي به أنه تفسير لذات الواقعة و إثبات لوجودها ، لما نشرح سبب حدوثها ، فهكذا هو البرهان ، منهجية بها نفهم أسباب الوقائع لما حدثت بمفهوم أن لكل واقعة سبب حدد وقوعها ، و رسم منهجية ذلك الوقوع ، و أن نفي هذا المبدأ من شأنه أن ينفي أن لكل واقع سبب دفعه للوقوع ، و هذا من قبيل نفي العقل . مما نفهم نحن كذلك أن مبدأ اقتران الوقائع بالأسباب هو ما نعنيه بالبرهان حيث أن التسليم بوجود مبدأ يقضي أن لكل حدث

---

[1]كتاب تهافت التهافت . تأليف القاضي و المفكر الإسلامي أبو الوليد محمد بن رشد . تحقيق سليمان دنيا . الصفحة 7

[2]تأليف القاضي و المفكر الإسلامي محمد بن رشد . تحقيق سليمان دُنيا . المرجع السابق

يحدث سبب حدوث ، فإن مراجعة الأمر عن سببه الذي أدى به ليقع حدثا و واقعا هو كشف عن ذاك السبب ، و هذا ما نعتبره برهانا ، و هو نفسه ما سماه أبوحامد الغزالي بالبحث الفلسفي ، إذ بهذا بين ابن رشد وجود هذا المبدأ ، بل جزم بشرعيته و اعتبره المنهج الذي به يتم تحديد أصول الأمور و وجودها ، و هو شرعي كفاية ليتم استغلاله لهذا الغرض دون أن ينفي منهج التشريع أنه منهج لوضع القواعد والقوانين ، و هذا ما فسره بإحدى النصوص الذي دوّنها لهذا الغرض قائلا فيها :

فإن الفقيه فعنده قياس ظني ، و العارف عنده قياس يقيني . و نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم و لايرتاب بها مؤمن . و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى و جربه و قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول[1]**.**

إذ ما يفيد بهذا النص لابن رشد أنه فرق بين منهج التشريع الشرعي و منهج البرهان واعتبرهما مكملان لبعضهما ، شريطة أن يسبق التشريع حكمه على الوقائع حكم البرهان عليها ، و هذا ما صدد قوله و تعيينه من ذات القول لما قال:**ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع**[2]**.** إذ ما نستفيد منه معنى من هكذا قول ، أن التشريع أسبق حكما على الوقائع منه عن البرهان ، كون التشريع يبني صور اللزوم ، إذ به يعرف العابد كيف يتلزم حيال ذلك الأمر عن طريق حكم شرعي تم توقيعه بالتشريع ، و هذا ما يجعل التشريع يركز بحكمه على صورة الفكر

[1]راجع كتاب تهافت التهافت للقاضي والمفكر الإسلامي محمد بن رشد

[2]راجع كتاب تهافت التهافت للقاضي والمفكر الإسلامي محمد بن رشد

دون مضمونه و هذا هو مقصد ابن رشد من ظاهر الشرع ، ليحل البرهان كمأخذ يد و وسيلة لمعرفة الأمر من صلبه و جوفه و مضمونه ، بناء عما تم تعينه ابتذالا بطريق التشريع .

و يضيف ابن رشد عن هذا و يسوي مسألة مخالفة البرهان لحكم التشريع فيبين بهذا القصد أنه حينها سيكون الغلط واردا بالتأويل لا واردا من حيث التشريع أو البرهان ، و التأويل هاهنا في القصد منه أن الغلط قد يرد بتأويل البرهان فينتج عن ذلك غلط فيه يكلف مخالفة لما نص عليه التشريع أو العكس ، فقد يكون تأويل التشريع خاطئ ما أورد حكما شرعيا قانونيا خاطئا أيضا .

و يضيف أن العلاقة بين البرهان والتشريع تكميلية و المكمل هاهنا هو البرهان لأن التشريع دونه مضون الفكرة ليحكم صورتها فحسب و يضبطها ، فالمضمون من اختصاص البرهان لا التشريع .

و في كل الأحوال فإن ما تطرق إليه ابن رشد برأينا صحيح و برأينا هو الصواب ، إذ أن البحث في الموجودات سبيل لابد من اقتناص خلاصته كمنهج لاكتساب المعلومات في وجود الأمور و الوقائع ، و إلا ما تمكنا من ذلك ، و لكن علينا أن نفصل أكثر في هذا الموضوع و نتوغل بأكثر مما قرره ابن رشد في ذلك بقناعة فكرية ،أن التشريع منهج لوضع القوانين بينما البرهان منهج علمي شرعي لتحديد آثار الوجود لكل شيء موجود ، بغية تحقيق عبادة الله تعالى بهذا القصد والواقع، ما يجعلنا هذا بحال من الإضطرار للبحث في شرعية البرهان ، فلعل و عسى أن نكسب منهجا شرعيا مؤداه هو شراء كل المؤشرات التي تتيح لنا فرصة تقرير الشيء أنه موجود بأسبابه لا بصورته فحسب ، التي نأخذها بالتشريع لبلوغ المراد من مضمون الأفكار و الأمور و الوقائع ، التي

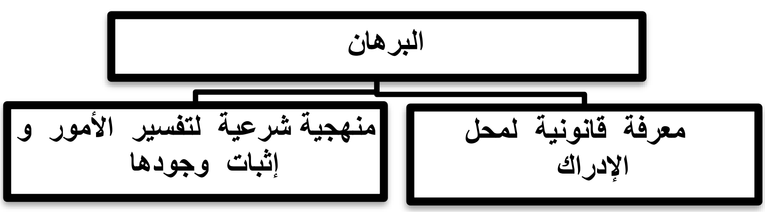
هي ليست على غنى أن تكون بمحفل إدراكنا و وعينا للواقع ، حاشا في هذا أن تكون مصادر التشريع الشرعي قد قصدته موضوعا و شرعت في ذلك سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية أو ما أجمع عليه فقهاء الاسلام من آل السنة و الجماعة أو ما بلغوه عن طريق القياس لأنه حينها يكون البرهان غير ضروري لاستخدامه في بلوغ مضمون الوقائع و الأحداث وجل الأمور، وهذا كله فيما نسيقه من معنى البرهان شرعا كما يأتي بيانه :

1.4 البرهان :

إن حديثنا عن البرهان لا يستقيم معنا و فقها لوما استقام لنا المعنى اللغوي و الاصطلاحي لهذا المنهج ، الذي نريد عدم تبرئته من شرعيته كموافقة أولية على ما هرع إليه المفكر الإسلامي المالكي ابن رشد ، فلعل و عسى أن نفقه و نتزود مما قصد هذا المفكر حيال تلك الشرعية التي لا نكذب أننا و إياها في البرهان نعتقلها ، إذ البرهان لغة هو من التبيين بمعنى إقامة البينة ، و إقامتها من النواحي الشرعية لا تكون إلا لما نتقبس صحيح الفكر من أصل صحيح ، و ليس هناك على أمد الوجود مذ مبعث محمد صلى الله عليه و سلم أي أمر صحيح غير كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فتحقيق صالح الصدق في الأفكار و الوقائع أو كشف زيغ الكذب فيها ، لا ينفك عن تلك المنهجية المخولة لاستنتاج الاحكام بخصوصها، ألا وهي التشريع تطبيقا لقول الله تعالى في الآية 59 سورةالنساء :**"يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَ أَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنكُم فَإن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلَى ٱللَّهِ وَ الرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الأَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَـــأوِلا".**

حيث أن التشريع برسم أحكامه فهي أحكام قانونية كونها تحدد منهجية الأداء أو الإحجام عنه كيفما يكون إزاء كل محل مدرك من الإنسان ، غير أنها تنعت بأحكام شرعية صورية ، لأنها أحكام تقتضي التكليف والوضع لا غير . فلما كان وضعها بهكذا أحوال فهي أحكام صورية بالطبع ، و هي على نحو من ذلك لأنها تركز على صورة الأمر و الواقع محل منهجية الأداء لا على مضمونه ، كونها فعالة لتحديد صورة اللزوم لدى الإنسان حيال كل ما يدرك ، فترى هذا الأخير ملزم بها كقاعدة تصمم له أداءه فيما أدرك . و لما صار الحال بها أن تركز على صورة الأمر المدرك ، فهي غير قادرة على تشخيص الوضع أو الأمر محل التشريع منها من حيث مضمونه ، إلا ما صرح به الشرع بهذا الخصوص في القرآن أو في السنة ، عدا هذا فالتشريع كمنهجية بعيد الموطئ عن بلوغ الأمر من حيث جوهره ، و لكن رغم ما يقاسمه من هذا فإن هذا الحاصل في تحصيل الوضع الجوهري للأمور المدركة ، ما هو غير صورة منعكسة ليس بها شيء من حقيقة التشريع لأننا سنجده و بنفس القضية ضروري لذلك ، إذ لا يمكن أن نبحث في ذات الأمر محل الإدراك في مضمونه إلا لما نحدد صورة اللزوم حياله كيف هو وضعها و أداء الإنسان بناحيتها ؟ . لأنه حينها لا نملك سوى منهجية البرهان لدخول الحيز الجوهري للأمر محل البحث ، إذ هذه المنهجية تجعل الأمر قابل للكشف عن مضمونه لما نحدد أسباب حدوث ذات الأمر ، أو كل المعطيات التي تستوجب توفرها لحدوث هذا الأمر ، و عليه ستكون تلك المعطيات هي ما يتشكل منه الأمر الواقع حدثا على محل من إدراك الإنسان ، و هذه المعطيات كشفها حتى نتقي شبهات الحرام و الوقوع في المحظور

كان لابد أن يزكى بطاعة الله ، فكل أمر مدرك لابد أن نطيع فيه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم هذا بما سطره الشرع الإسلامي حتى نحقق عبادة الله . إذ لا يمكننا أن نستخدم البرهان إلا لما نكون قد حددنا منهجية الأداء صوب الأمر المدرك ، و هذا لن تكون له قائمة ذكر إلا بطريق التشريع، و لما كان البرهان هذا هو إدراك وجود الواقعة أو الشيء بالمعطيات المؤدية لذلك ، فهو بهذا التأويل منهجية تفسير لتلك الوقائع ، إذ التفسير سينطوي على أصل الواقعة محل البحث ما يجعله ذا معنى مضاف عن المغزى الأول منه أنه منهجية إثبات وجود تلك الواقعة لما نثبت المعطى الذي ساق وجودها ذكرا و واقعا . و عليه نفهم أنه حتى نعتد بالبرهان كمنهج لتحصيل مواطن اللب في الأشياء و ما تضمره الوقائع من أشلائها ، حرى بنا أن يكون البرهان وسيلة لتفسير الأمور و إثبات وجودها بناء عما تم التشريع للأداء حيالها ، إذ بهذا التقرير سيكون البرهان ذا حال كما هو مبين بالآتي :



الشكل 1 . 4 . 1 مفهوم البرهان شرعا

إذ بهكذا وضع نقر به حال و أحوال البرهان ، سيكون بجلبة قولنا فيه أننا نراه منهجية كهيئة هي ما نستطيع تأويلها أنها برهان فنقول عنه:

مجموعة الأحكام الشرعية الوجودية التي تضبط حرية تفكير و سلوك الإنسان بخصوص تفسير الأمور و إثبات وجودها مع تفكيره و مع نفسه و ذاته و مع المحيط الذي يعيش فيه ، بهدف تنظيم علاقته مع الله تعالى .

إذ وضع المعرفة القانونية للأمر المدرك تكون لما لا نقصر في تحديد المنهجية الشرعية لبلوغ الأداء المرخص به لعبادة الله إزاء ما ندرك ، والإدراك بهذا الوضع قصدنا منه ما تعرف عليه الإنسان حسا و ذاتا منعزلًا عن تفكير مساق على رِسْلِ منهجية شريعة معينة ، فعندها نكون أمام معرفة حسية ذاتية موزعة علاقتها بين الإنسان و ما ادرك بثلاث نواحي ، فكانت الناحية الأولى فيما يفكر ، و الناحية الثانية فيما أحس بنفسه و ذاته ، و الناحية الثالثة فيما أحس و وعى بمحيطه الذي يعيش فيه . فالنواحي الثلاث مطلوب تنظيم الأداء فيها وفق شريعة تجعل الإنسان محققا لعبادة الله، و نحن نعلم أنه لا يمكن بلوغ هذا إلا بالتشريع . و عليه نقول أن قصدنا من المعرفة القانونية لمحل الإدراك هو تفسير الحكم الشرعي الذي يحكم الواقعة ، إذ ذاك التفسير هو ما نجتهد بوضع نقاط على حروفه أنه تعريف للوضع القانوني لما هو محل من الإدراك .

أما القول كله دون بعضه حيال ما لا نرتاب صدقا فيه عن منهجية تفسير الأمور و إثبات وجودها ، فإننا نستلزم شرعيتها ، فلا يكفي إقرار قرنها بالتشريع لنكسوها حلة الشرعية لتكون أحكام عما تضمره الوقائع الشرعية هي الأخرى ، فلما نأخذ شرعيتها بأساس ما أوله المفكر الإسلامي ابن رشد ، داعما رأيه أن البحث في الأمور و معرفتها يكون بمعرفة المعطيات التي حثت على وجودها ، و ذلك بطائل من المقال مفاده:

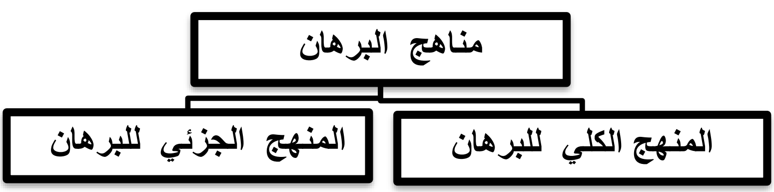
نفس المعطيات تؤدي إلى نفس النتائج .

غير أننا سنصادف ما عقد قوله المفكر الصوفي أبو حامد الغزالي نافيا صدق هذه المنهجية ، ومتهما إياها بالغلو في الابتعاد عن شريعة الله ، لما ننسب وقوع الأشياء لمعطيات غير معطى قدرة الله ، إذ بقى وضع هذه المسألة إلى حين من الوقت ، أين أضحى حال الأوروبيين ذا تطور علمي فيما استكانوا إليه مما تركه المسلمون ، من علوم و قيم و مبادئ و ما ألفوه للعلم و لعبادة الله . أي نعم ، تركت المسألة بين علماء الكلام و علماء المناهج الشرعية الإسلامية للأيام أن تسفر عن هذا بالحق ، ليكون الفصل فيه بأيدي غير مسلمة حيث أن قاعدة نفس المعطيات تؤدي إلى نفس النتائج كرستها المدرسة العلمية الوضعية التقليدية كمرجعية علمية ، لابد من توخيها في البحث في الأمور من حيث وجودها برسم أنها مبدأ علمي ذا مغزى جوانبه شرحا بهويته أنه مبدأ الحتمية ، أي حتمية توفر نفس المعطيات لبروز نفس النتائج ، لا نقول عنه إكتشاف علمي وضعي بل هو من وضع المسلمين . و هو نفسه المبدأ الذي قرره ابن رشد و نفاه أبو حامد الغزالي ، أين تمسك ابن ررشد برأيه مكرسا جوامع عدم تحققه أنها نفي للعقل ، لكنه ليس نفي لقدرة الله كما ادعى بذلك علماء الكلام . حيث بعد مرور سنين مما كشفت عليه المدرسة العلمية الوضعية التقليدية، ظهرت مدرسة علمية وضعية حديثة ، وحداثتها هذا فيما كسبته عن تلك المعطيات معرفة و منطقا أنها قابلة للتغير ، فتتغير بذلك النتائج و قد لا تتغير ، فانقلب عندهم الوضع حيال مبدأ الحتمية أن صار مبدأ لاحتمي ، ما أحال الوضع على هيئة انفصام بمتن هذا المبدأ تعاني منه المدرسة العلمية الوضعية . غير أن هذا الإنفصام لم تعاني منه المدرسة الإسلامية المعنية

بمدرسة المناهج الشرعية الإسلامية التي مثلها ابن رشد و الكثير من علماء الاسلام ، و هذا للأسباب التالية :

أن منهج البرهان كسبيل لتحصيل الأفكار الشارحة لموضوع الأمور المدركة ، هو منهج علمي حاله كحال التشريع ، غير أن البرهان ليس منهجا للتشريع في الأمور بقدر ما هو منهج لتحديد أصول الأمور ، فتحديد ذاك هو تقرير لوجودها لا غير، و لن يكون ذلك بلوغ مراده إلا لما نحدد منهجية الأداء حيال ما هو محل بحث في وجوده عن طريق التشريع ، إذ التشريع هو الفاتحة التي تجلعنا نخمن في الأمر كيف هو و وجوده ؟ .

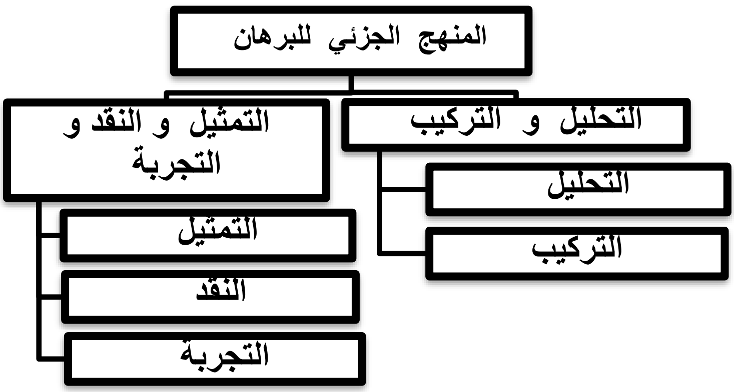
و أن البرهان حتى يتسنى لنا رصده كعامل نتوخى به تفسيرالأمور و إثبات وجودها لن يكون ذلك محقق الوجود إلا لما نتقيد بقواعد هي من البرهان مناهجه ، وهي :



الشكل 2 . 4 . 1 مفهوم مناهج البرهان شرعا

غير أن طرحنا لهذا المفيد بالمعنى أنه مناهج للبرهان ، سيجعل البرهان هذا مجرد مقال أدبي محض لا تسخير فيه لملامح البرهان بتاتا ، ذات المقتضى الذي لا يحيد على أنه تفسير للأمور و إثبات لوجودها ، أين يكون لنا بهذا التقدير أن نقول و نذكر أن المنهج الكلي للبرهان هو منهج شكلي يحتاج لمنهج يقيم البرهان بأحقيته فيما نبحث ،

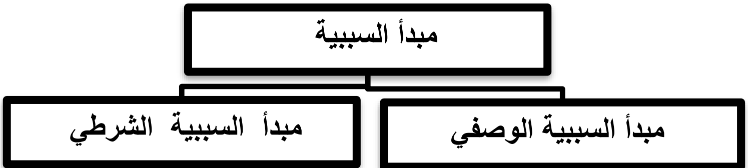
و لن يكون لذلك أثر ذا معنى إلا لما نرتب المناهج الجزئية للبرهان وفق فروع كل منهج كلي استخدم للبرهان بنية إقامة البينة ، و هذه المناهج الجزئية نقسمها على خمس أحوال هي :



الشكل 3 . 4 . 1 مفهوم المنهج الجزئي للبرهان شرعا

التحليل و هو عملية تفسير الوقائع و الأمور و إثبات وجودها ، عن طريق استقدام تقديم مقتضاه تعريف قانوني للحكم الشرعي و هو بحال من تقرير صيغة أداء أو ما دونه حيال واقعة معنية ، إذ هذا التعريف ما هو غير شرح وجيز نستخلص منه خلاصة ، تعني كيف تم تنظيم الواقعة محل إدركنا أداءً، و حتى إن اقتضى الأمر إحجامًا عن الأداء ففي كلا الوضعين نكون بصدد قاعدة تشريعية تحكم الواقعة المعنية ، ليكون لنا الشروع في تطبيق مبدأ عقلي ألا و هو مبدأ السببية .وهذا مبدأ يتم تكرسه بعرض التحليل فهو ركنه الأول و الأخير ، فمن دون تشييده بصرح التحليل نفقد كل معنا أنه تحليل . أما هويته فهو مبدأ فصل المقال عنه أن لكل شيء و أمر سبب من حيث وقوعه و وجوده سواء أكان ذاك الأمر ماديا أم معنويا ، فالأهم هو ما نعيره

قولا أن السبب هذا قسمان أحدهما وصفي و الثاني شرطي ، و عليه نقول :

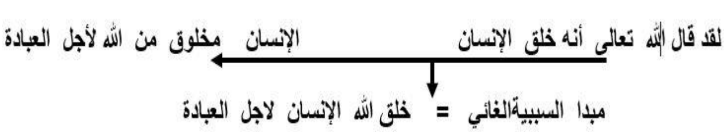


الشكل 4 . 4 . 1 مفهوم مبدأ السببية شرعا

فحثيما استقر السبب بين وصف أو شرط كان حوصلة وقوع الأمر و وجوده ، فهذا كاف ليكون سائقنا على درب نتيجة ذات مفاد هو تفسير الأمر و إثبات وجوده .لنزيد عن هذا و نسير الأمر بخصوص السبب الوصفي ، أنه إما سبب غائي أو سبب فاعل ، فالغاية بها نحدد العلة التي بوجودها وجد الأمر ، بينما الفعل فنحدد السبب الفاعل في وجود الأمر ، و نفس الأمر بالنسبة للشرط ، إذ تحديده هو تحديد لشرط وجود الأمر ، و لنا بهذا الخبر مثال نحيي به تراتيل التحليل كيف ما يجب عليه أن يكون :

تطبيق مبدأ السببية الغائي :





تطبيق مبدأ السببية الفاعل :

المقدمة الأولى — خُلِقَ الإنسان للعبادة

مبدأ السببية الفاعل	الله هو خالق الإنسان
النتيجة	الإنسان مخلوق من الله لغاية العبادة

خُلِقَ الإنسان للعبادة ← الإنسان مخلوق من الله لأجل العبادة

مبدا السببيةالفاعل = الله هو خالق الإنسان

تطبيق مبدأ السببية الشرطي :

المقدمة الأولى — الله خلق الإنسان

مبدأ السببية الشرطي	لقد خلق الله الإنسان للعبادة فحسب
النتيجة	الإنسان مخلوق من الله لغاية العبادة

الله خلق الإنسان ← الإنسان مخلوق من الله لأجل العبادة

مبدا السببيةالشرطي = لقد خلق الله الإنسان للعبادة فحسب

و إن كان الإشكال في الكيفية اللازمة التي يسير على رِسْلها مشهد التحليل ، فإنه قليل بالمقارنة مع ما نود طرحه كسؤال ماهو الطائل الشرعي الذي نعتد به لاعتبار التحليل منهج شرعي ؟ . بهكذا حال لن يكون سوى التنقيب عما يجعل التحليل محلا أكيد للشرعية ، و إلا عد منهج هو و الشريعة على افتراق مؤبد لا مجال لإعمالهما على طلاقة وجودهما معا ، غير أننا نؤكد أن التحليل له موقع من الشرعية و أيما موقع ، فهو ما يمكن أن نصطفيه بخلال إشكالية مبدأ الحتمية القاضي أن نفس المعطيات تؤدي بتوفرها لنفس النتائج ، غير أن هذه المعطيات قد تتغير، و ربما إن حدث و تغيرت النتائج فذاك مدعاة لإعتبار مبدأ الحتمية لا يزال على قيد الوجود ، و لكن ما يدفع لانتفائه لو حدث معاذ الله أن النتائج لم تتغير بطليعة تغير تلكم المعطيات ، فعندها لا يمكن رد الإعتبار لمبدأ الحتمية كسبيل لتفسير الأمور من حيث وجودها إذ التفسير سيكون استنادا على مبدأ آخر هو مبدأ لا للحتمية ، ما يجعل نظرية علماء الكلام صحيحة و يصبح الاستعانة بمبدأ الحتمية هو نفي لقدرة الله في كونه القادر على إيجاد الأمور من عدمها ، فما ظننا بهذا الحال فاعلين ؟ .

لنقول بهذا القصد ما قصدته الآية التي قال بها الله تعالى:"**ياَ أَيُّهَا الْذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الْذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...**"سورة البقرة الآية رقم 183 . إذ تحتمل الآية فرض عين ، فصل الخطاب فيه منوه لوجوب صيام شهر رمضان كما هو الحال لما فرض على الذين من قبلنا ، و رمضان هو شهر قمري أيامه بين قوسي الثلاثين أو تسعة وعشرين يوما ، أين يمتد الصيام لكل يوم من أيامه من الفجر إلى غاية غروب الشمس ، و هذا ما نستقر عليه فكرا و مذهبا أنه حكم شرعي حتمي لا بد من الاستجابة له و لا داعي لغير ذلك ، لأنه تعنت عن

أمر الله و مخالف لشريعته على العباد ، غير انه و بالرغم مما نصف به أحوال هذا الحكم الشرعي من حتمية فإنه ذا علل كثيرة للنسبية و قولنا هكذا ، أي أنه حكم قد يستثني ظرفه وأحواله في الصيام بصيغ و أشكال قد تصل مداها حتى إباحة الإفطار في جهر رمضان . إذ أن صيام شهر رمضان مختلف كل عام عما سبق و عما لحق في وقت صيامه ، فقد نصومه في فصل الصيف ، كما يمكن صيامه في الشتاء ، و قد يكون ذلك في الخريف أو الربيع ، و هذا لأنه شهر قمري تطبيقا لقول رسول الله صلى الله عليه و سلم:**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته .** و مرد ذلك مكمون في أن الأرض تدور حول الشمس و تدور حول نفسها مما يتيح للقمر أن يدور حول الأرض فينجر بذلك وضع الشهور القمرية أن تصير هي و الإستقرار بوقت معين ، لا يسع أن يكون ممكنا ، فتراها تتناوب الوضع الزمني بين فصول السنة . كما أن صيام رمضان يستوي أن يكون بأي موضع هو من على الأرض محققا للبشر ، حيث يمكن صيامه في شبه الجزيرة العربية ، و يمكن صيامه في أدغال إفريقيا ، و يمكن صيامه في الأرجنتين ، و في أوروبا ، في القطب الشمالي و الجنوبي .... ما يجعل حتمية صيام رمضان ذات نسبية التي نقتبس منها معنى التغير في مصاب تلك الحتمية منه . كما نضيف عن ذلك أن صيام رمضان هو فرض عين حتمي على كل إنسان بالغ عاقل ، إلا أن الله راع ظروف الناس فمنح رخصة الإفطار به للمسافر و المريض، على أن يتم استخلاف تلك الأيام في أيام أخرى غير أيام رمضان .

و من هنا بدا لنا الوضوح بخصوص مبدأ الحتمية أنه ليس المبدأ الذي يحكم الأحكام الشرعية و القوانين برمتها ، و لا حتى مبدأ اللاحتمية بل نرى أن القوانين ذات وصف هو تحصيل حاصل اقتران

الحتمية بالنسبية ، ما يبرر أن تكون تلك الأحكام على قدر من المرونة ، و المرونة هي أنها أحكام قابلة للتجدد و التغير رغم حتميتها ، و هذه القابلية ما يجعلها قابلة لتصريف وقائعها بأي زمن و مكان ، ما يجعل وقوعها بالشيء ذا تطور و تجدد .ما يعني أن توفر المرونة في الأحكام الشرعية دليل شرعي على أن كل القوانين المسطرة من الخالق الذي هو ليس غير الله ، لها أسباب توفرها يجعل تلك القوانين موجودة ، كما يتيح أن تكون تلك الأسباب عاملا مؤثرا في كل تغير يطرأ على تلك القوانين . و هنا سيكون مبدأ السببية الذي هو قوام التحليل مبدأ حتمي تسيطر عليه النسبية كونه علة الحكم و القانون ، هو بهذا صيغة متوفرة بأبعاد كل قانون و حكم شرعي بإذن الله ، إذ هو مبدأ مرن ، ما يجعل المبدأ القائل بسيرته أن نفس المعطيات تؤدي إلى نفس النتائج مبدأ صحيح و شرعي ، فلو كان اعتبار من محل هذه القاعدة أن تلك المعطيات أسباب توفرها يؤدي الى نفس النتائج ، بعلمنا أن السبب مبدأ عقلي مرن لأن تغير الأسباب قد يؤدي إلى نفس النتائج ، و قد يؤدي إلى نتائج أخرى و هذا بقدرة الله تعالى ، أين يصل الأمر لحد الإعتبار أن توفر الأسباب المؤدية للنتائج و إن اختلفت فذلك بقدرة الله ، و إن لم تختلف النتائج أو اختلفت تبعا لاختلاف الأسباب فذاك حاله من حال الوضع الأول ، أي نعم بقدرة الله و إذنه سبحانه ، إذ هو من سخر للنار ان تحرق كما قد يسخرها أن لا تحرق أو قد تُحْرق الأمور بغير النار ، و كل هذا بقدرة الله تعالى . غير أن هذا الإختلاف و التغير في النتائج له أسباب قدرها الله تعالى ، فحتى و لوحدث الواقع من دون سبب فيمكن اعتبار ذلك ذو سبب منع توفر السبب لحدوث ذات الواقع ، ولكن بتدبير من الله ، حيث أننا سنفسره بأساس تلك القاعدة المسفرة على أن نفس الأسباب تؤدي إلى

نفس النتائج و إن تغيرت الأسباب ، فقد يؤدي ذلك إلى نفس النتائج و إلى نتائج أخرى غيرها ، بأساس أن الأسباب مرنة تتمتع بالحتمية و النسبية في الآن معا و كون أن الأسباب هي من وضع الله تعالى ، ما يثبت شرعية التحليل كقاعدة برهانية بها يتم تعليل حدوث الأمور و نسبتها لأسباب قدرها الله تعالى و نصب حدوثها بكل تقدير يرجع له سبحانه ، فتحديد التقدير غير ممكن لوما كان هناك استعانة بمرونة الأسباب كمبادئ للتفكير عند الإنسان ، ولهذا تعتبر الأحكام القانونية الشرعية مرنة من مرونة عللها وأسبابها[1].

أما التركيب فهو الآخر عملية تفسير الأمور و الوقائع و إثبات وجودها ،في سياق منهجية تفيد أن لكل واقع و أمر مهما كان وصف الحال الذي به يتواجد ، بين ماديته أو معنويته فإن شأنه شأن كل كيان خُلِقَ ، إذ له هوية تحدد أبعاده و تميز وضعه عن باقي الخلائق الأخرى ، أو ربما يشبه مخلوقات غيره هي من جنسه أو من طينة غير الطينة التي وجدعليها ، و استقر حاله على الواقع بها ، و هذه الهوية ليس لها ترجمة غير أنها بسملة مفهوم ذاك الأمر من وجوده ، أنه محقق حاله كموجود لما توفر بوضعه زوج أمر . أي نعم ، فلكل مخلوق وصف خلق أنه مخلوق من أمرين تطبيقا لقول الله تعالى:**"سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضَ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ".** الآية 56 من سورة ياس. بمعنى كل موجود يوجد ما كان لوجوده هذا حق وجود إلا بوجود زوج من الأمر و الواقع ، حددا وجوده.وفعلا فلو نقيس هذا الوضع بالإنسان فما كان نسله ليرث الأرض عيشا وحياة إلى أجل قريب ، فالتزاوج بين الرجل و المرأة سنة ربانية على إثرها يتواصل وجود

[1]كتاب خصائص الشريعة الإسلامية . تأليف الدكتور عمر سليمان الأشقر

البشر . و هذا التأكيد على هذا المعطى سيجعل من مبدأ الهوية مبدأ شرعي ، الذي مفاده أن لكل أمر أصول نلخصها في اقتران أمران لغاية وجوده ، فتلك هي الأصول بحق في الأشياء و الأمور و الوقائع بماديتها أو بمعنويتها ، ما يجعل تطبيق مبدأ الهوية إثراء له داع لكشف وجود الأمور و تبيينها بذلك و تفسيرها أيضا ، بتقدير مفاده أن نفس المعطيات تؤدي إلى نفس النتائج ، وفقا لصيغة المرونة التي تعتل الأمر المنتج عن اقتران واقعان لغاية إيحاء وجوده و التأكيد عليه . و هذا المبدأ الذي نملك عنوانه أنه مبدأ الهوية هو مبدأ عقلي به نفسر الأمور و نثبت وجودها لما نحدد تركيبها ، و كل ذلك على دابر منهجية اقتفاء أثرها من شأنه أن يزيل الغموض عن الأمور محل البحث بأبعاد وجودها ، فنرى منزلتها بفحواها و ذلك على خمسة أشكال مبررة شرعتيها ، بما بات عليه وضع التركيب أنه شرعي بشرعية مبدأ الهوية ، و هي كالتالي :

الشكل الأول : ......↓+ مقدمة معلومة = نتيجة معلومة .
مبدأ الهوية

الشكل الثاني : مقدمة معلومة + ...↓= نتيجة معلومة .
مبدأ الهوية

الشكل الثالث : ↓ + ...↓= نتيجة معلومة .
مبدأ الهوية مبدأ الهوية

الشكل الرابع : ↓ + ↓= نتيجة مجهولة الهوية (مبدأ الهوية).
مقدمة معلومة مقدمة معلومة

و لنا بهذا المأخذ مثال للتركيب الذي به نعتقل دابره في كيف يوجد الماء أن صار له ملاذ من هذا الوجود :

ذرة أكسجين + ذرتان من الهدروجين = الماء $=H_2O$

فهذا لا ينفي قول الله تعالى : **وَ مِنْ كُلِّ شَيءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُم تَذَكَّرُون .** الآية 49 سورة الذاريات[1].

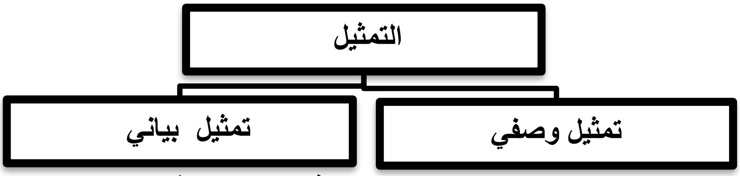
أما التمثيل فهو عملية تفسير الأمور و إثبات وجودها تطبيقا لمبدأ الممثالة و الشبه ، أين يكون ضرب المثال قدح من ضياء ننور به ضلمة محل أمر احتاج تفسيرا و إثباتا للوجود ، فاتخذ بما يمثاله وما فيه فألحق ذلك بالمماثل له شبها وفقا لمبدأ التشابه ، و لهذا المبدأ شرعية استغلاله مصرح بها في قول الله تعالى :**"... وَ تِلكَ الأَمْثَالُ نّضْرِبُهَا للنَّاسِ لَعَلَّهُم يَتَفَكْرُونَ"** . سورة الحشر.فهي كثيرة تلك الأمثال التي عمل عليها الله تعالى منبها بها عباده بوجوب عبادته ، كحال ما مثل به من أقوام سبقونا إما بكفرهم أو بإيمانهم في القرآن الكريم ، و وضح الله عُقْبَاهُم في الدنيا و الآخرة كعبرة إليها نعتبر ، ما يجعل التمثيل قاعدة برهانية شرعية ، إذ

ضرب المثال هو من قبيل تفسير الوقائع و إثبات وجودها بخلال ما يملك مثيلها من أوصاف و أخبار ، كان يجهل مواقعها بذات الواقع ، و نحصد علمنا و إياها بما لمثاله من قبيل ذلك[2]، و هو و على نوعين :

---

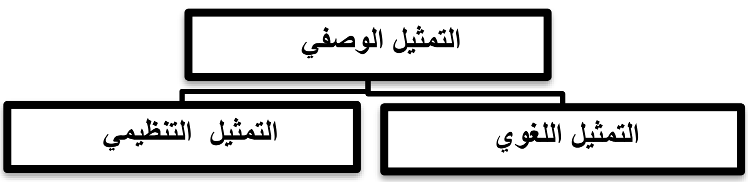
[1] كتاب تفسير القرآن العظيم . تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي . تحقيق سامي بن محمد السلامة . المرجع السابق . (تفسير سورة الذاريات)

[2] كتاب تفسير القرآن العظيم . تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمربن كثير القرشي الدمشقي . تحقيق سامي بن محمد السلامة . المرجع نفسه . (تفسير سورة الحشر)



الشكل 1 . 4 . 5 مفهوم قاعدة التمثيل شرعا

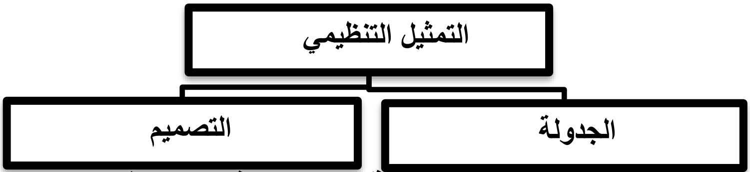
فالتمثيل الوصفي هو ذاك التمثيل الذي يحقق المماثلة بين الأمرين ، فيكون مواصفات أحدهما ثابتة في الآخر، فتكون المماثلة هنا مفسرة للأمر الغامض و مثبتة لوجوده ، و هذه المماثلة تكون باللغة و التنظيم وفق السياق التالي :



الشكل 1 . 4 . 6 مفهوم قاعدة التمثيل الوصفي شرعا

و التمثيل اللغوي وهو عملية تمثيل الأمر لغة بأمر آخر لنبرر صفة أو صفات حُق وجودها به ، لكن من غير بروز ، إذ أنها بارزة في مثاله ، حيث و وفقا لمبدأ المماثلة و التشابه يمكننا تفسير هذا الأمر بإثبات وجوده ، نظرا لكون هويته و صفاته هي بمحل غير ظاهر ، كقولنا لما نشرح لشخص ما منزلا يبغي شراءه ، فنقول له حجمه بقدر الدرا التي تسكنها ، و مساحة ضعف مساحة دار عمك التي يقيم بها.

أما التمثيل التنظيمي فهو ذلك العلم الذي به نفسر الأمر و نثبت وجوده عن طريق تنظيمه في حدود فكرية معينة ، هذه الحدود تجعل من هذا التمثيل التنظيمي ذو نوعين هما :

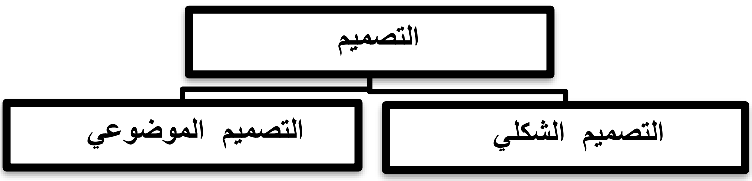


الشكل 7 . 4 . 1 مفهوم قاعدة التمثيل التنظيمي شرعا

فالتمثيل بالجدول هو ما نقصده جدولة الأمر بالإصطلاح ، و هو أن نجعل للأمر الممثل به ، شكلا محددا ، إذ بتحديده فذاك تفسير له و إثبات لوجوده ، و هذا الشكل هو ما نعهده علما و عرفا بالجدول ، و هو عبارة عن إطار يتم تنظيم معطيات الأمر على أقسامه ، مما يتيح ذلك تفسير ذات الامر و إثبات وجوده مثل الجدول الذي يبين و يفسر القياس كمصدر شرعي للتشريع :

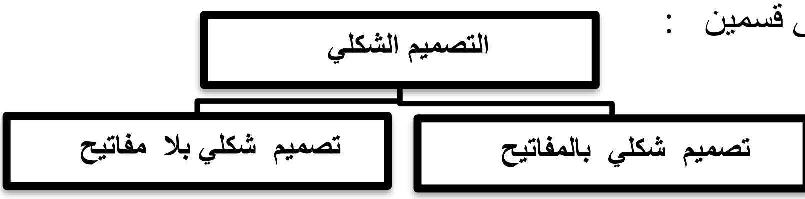
الركن	شروطه
. الأصل	. يكون منصوص عليه في القرآن أو السنة النبوية .
_ الفرع	. أن يكون غير منصوص عليه في القرآن أو السنة النبوية . . أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع .
. الحكم	. أن لا يكون قد تم التوصل إليه بالقياس أو الإجماع لابد أن يكون من القرآن أو السنة النبوية . . أن لا يكون مختصا بذلك فلا يصح القياس على الأحكام المخصصة برسول الله صلى الله عليه وسلم كإباحة من أربعة نساء .
. العلة	. أن تكون العلة وصفا ظاهرا فلا يصح التعليل بالأمور الخفية . . أن لا تصطدم العلة بنص شرعي أو إجماع فتلغي النص الشرعي . . أن تكون العلة وصفا مناسبا لتحقيق الحكمة من الحكم بحيث لو عرضت على العقول لتلقتها بالقبول ، أي تكون منطقية مثل علة الإسكار ، فهي علة مناسبة لتحريم الخمر

أما التمثيل بالتصميم فهو عملية تفسير الأمر و إثبات وجوده بطريق وضع تخطيط له ، و هذا التصميم له مرجعين من المعنى هما :



الشكل 1 . 4 . 8 مفهوم قاعدة التصميم شرعا

فالتصميم الشكلي هو عملية رسم ذلك الشيء أو الأمر المحسوب مكانيا و حجما على مستوي معين كورقة على سبيل المثال ، علما أن الحساب المكاني و الحجمي هو حساب مسافات ذلك الأمر من طوله و عرضه و مساحته و غير ذلك من حسابات المسافات الراجعة له ، و ينقسم إلى قسمين :



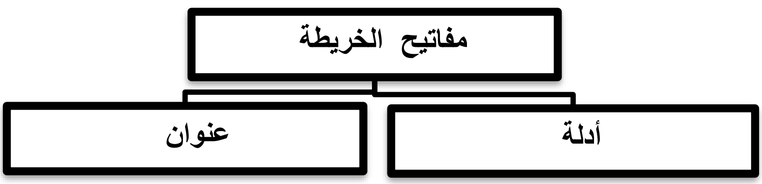
التصميم الشكلي بالمفاتيح ، توقيعه يتوفر لما يرتبط بحساب مكاني أو حجمي لأمر معين فينتج عنه تمثيل تنظيمي مكاني أو حجمي للأمر يسمى الخريطة و ذلك على الشكل التالي :



الشكل 1 . 4 . 9 مفهوم التصميم الشكلي بالمفاتيح شرعا

فالتصميم الشكلي بالمفاتيح ، هو عملية رسم أمر معين بمساحاته و مسافاته و لو كان من الأشكال المجسمة ، فيتم رسمه بأبعاده و

تحدد له المفاتيح . إذ هي عبارة عن رموز أو ألوان معينة لكل جزء من الأمر المرسوم ، بحيث كل لون أو رمز له تفسير معين ، كما قد يتم الإشارة إلى كل جزء من الشيء المرسوم بتفسير يربط بينه و بين الجزء المشار إليه بسهم أو مـا شابه ذلك ، و هذا ما نسميه بالأدلة بحيث كل مفتاح يسمى الدليل ، كما أن كل رسم له مفاتيح لابد أن يكون له عنوان هو إسمه و مفهومه بل و فكرته ، و عليه فالمفاتيح هي :



الشكل 10 . 4 . 1 مفهوم مفاتيح الخريطة شرعا

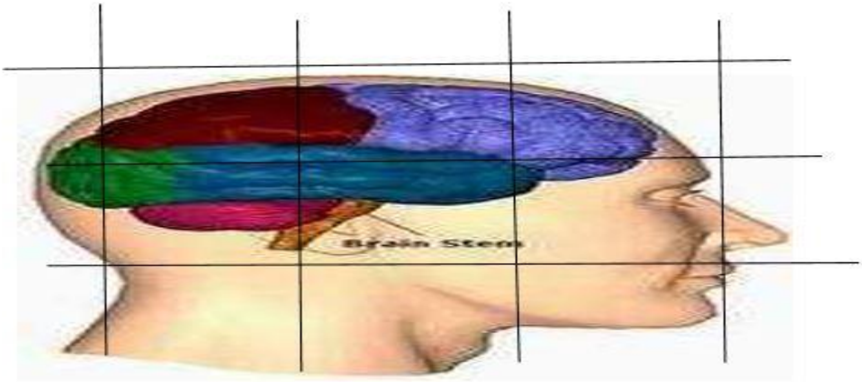
فمعظمنا يعتقد أن الخريطة مخصصة لتحديد المواقع الأرضية و الجغرافية و هذا غلط علمي فادح ، فالخريطة هي تصميم شكلي بالمفاتيح لأي شيء و أمر ، كرسم جسم الإنسان و الإشارة إلى كل أعضائه بالإسم ، فهذا الرسم يعد خريطة . أو رسم منزل و تحديد كل غرفة منها بإسمها و نضع له عنوان فيعد هذا التصميم خريطة . إلا أن الخريطة قد تكون حقيقية أو غير حقيقية ، فالخريطة الحقيقية هي الخريطة التي تجسد شيئا موجودا بينما الخريطة غير الحقيقية فتمثل شيئا غير موجود ، و يتم رسمها في كلتا الحالتين كما يلي :

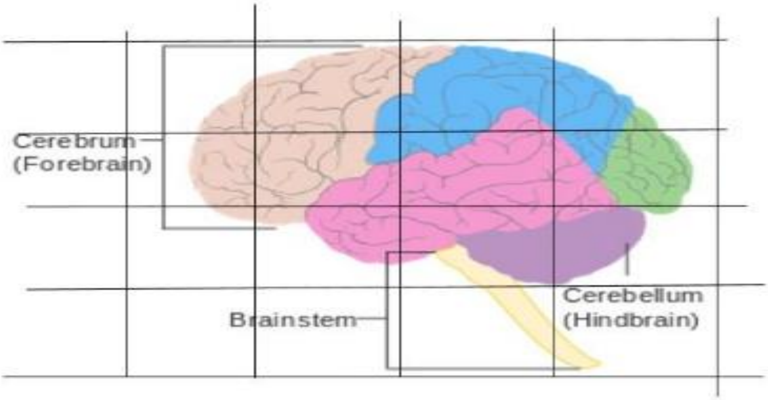
يتم رسم الخريطة الحقيقية عن طريق عملية التصغير و التكبير التي يتضمنها التصميم الشكلي ، و ذلك عن طريق تقسيم الورقة إلى مربعات متساوية المساحة ، بحيث يتم رسم كل مسافة من مسافات الشيء الحقيقي داخـل كل مربع ليتجسد في الورقة ، و ذلك عن

طريق تصغيره عن قياسه المكاني الأصلي ، بحيث تقاس مسافاته أصلا عن طريق المتر مثلا ، فلما نرسمه على الورقة يصبح على سبيل المثال 1 متر = 1 سنتمتر ، الذي قد يساوي مساحة مربع من مربعات الورقة . أما عملية التكبير عن قياسه المكاني الأصلي فيتم بأن تقاس مسافات الشيء المراد رسمه أصلا عن طريق المليمتر مثلا ، فلما نرسمه على الورقة يصبح على سبيل المثال1 مليمتر = 1 دسيمتر ، الذي قد يساوي مساحة مربع أو مربعين من مربعات الورقة.مثال ذلك نجده في الخريطة التي تمثل دماغ الإنسان كما يلي :

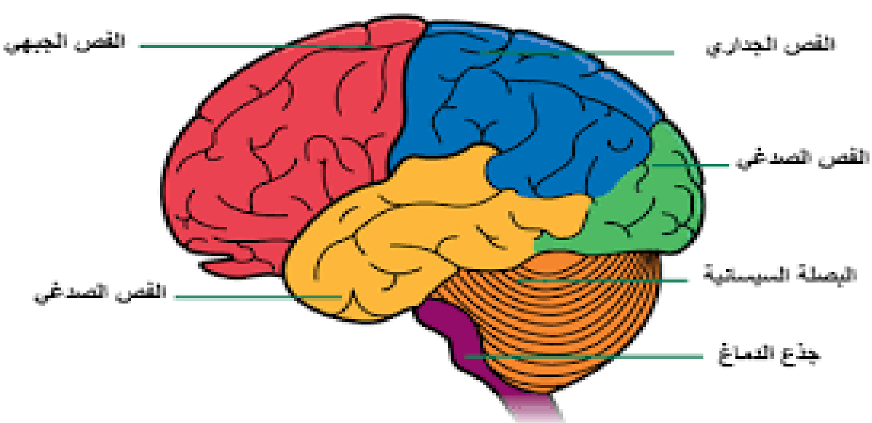


إذ يتم رسمه تمثيليا كما يلي :





ليصير الشكل نهائيا كما يأتي بيانه :



الشكل 11 . 4 . 1 تمثيل مفهوم الدماغ البشري

أما بالنسبة للخريطة غير الحقيقية فيتم رسمها في ورقة مقسمة إلى مربعـات متساوية المساحة دون وجود لعملية التصغير أو التكبير ، لأن الأمر غير موجود ، إلا في حالة تصميم المراد تصنيعه أو بنائه ، فتتـم

عملية التكبير أو التصغير وفقا لقواعد الرسم الصناعي أو الرسم المعماري . التصميم الشكلي بلا مفاتيح ، توقيعه يتوفر لما يرتبط بحساب مكاني أو حجمي لشيء معين ينتج عنه تمثيل تنظيمي مكاني او حجمي للشيء يسمى الرسم الحر ، فالتصميم الشكلي بلا مفاتيح هو عملية رسم شيء معين بمساحاته و مسافاته و لو كان من الأشكال المجسمة ، فيتم رسمه بأبعاده بانعزال موثوق به عن مفاتيح تأول معنا له .

إلا أن الرسم الحر قد يكون حقيقي أو غير حقيقي ، فالرسم الحر الحقيقي هو الرسم الذي يجسد أمرا موجودا ، بينما الرسم الحر غير الحقيقي فيمثل أمرا غير موجود و يتم رسمه في كلا الحالتين كما يلي:

يتم الرسم الحر الحقيقي عن طريق عملية التصغير و التكبير التي يتضمنها التصميم الشكلي ، وذلك عن طريق تقسيم الورقة إلى مربعات متساوية المساحة ، بحيث يتم رسم كل مسافة من مسافات الأمر الحقيقي داخل كل مربع ليتجسد في الورقة ، و ذلك عن طريق تصغيره عن قياسه المكاني الأصلي بحيث تقاس مسافاته أصلا عن طريق المتر مثلا ، فلما نرسمه على الورقة يصبح على سبيل المثال 1 متر = 1 سنتمتر الذي قد يساوي مساحة مربع من مربعات الورقة ، أما عملية التكبير عن قياسه المكاني الأصلي بحيث قد تقاس مسافات الأمر المراد رسمه أصلا عن طريق المليمتر مثلا ، فلما نرسمه على الورقة يصبح على سبيل المثال 1 مليمتر = 1 دسيمتر الذي قد يساوي مساحة مربع أو مربعين من مربعات الورقة .

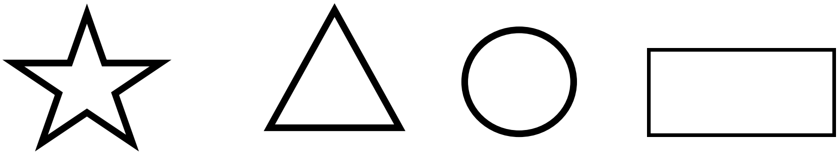
أما بالنسبة للرسم الحر غير الحقيقي فيتم رسمه في ورقة مقسمة إلى مربعات متساوية المساحة دون وجود لعملية التصغير أو التكبير ،

لأن الأمر غير موجود ، إلا في حالة تصميم المراد تصنيعه أو بنائه ، فتتم عملية التكبير أو التصغير وفقا لقواعد الرسم الصناعي أو الرسم المعماري .

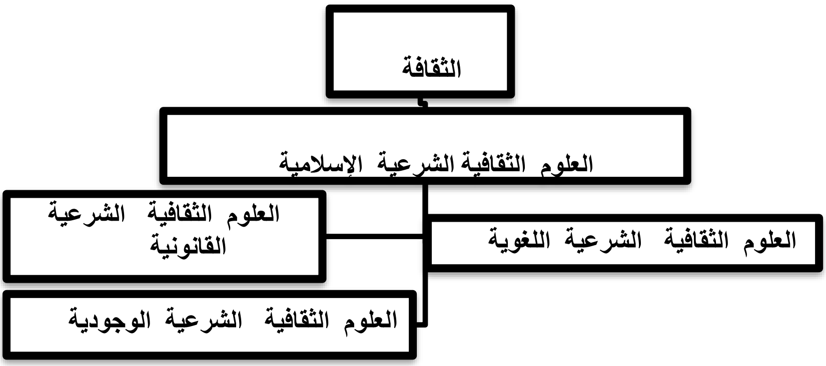
و مثال هذا نجده في الرسم التالي :



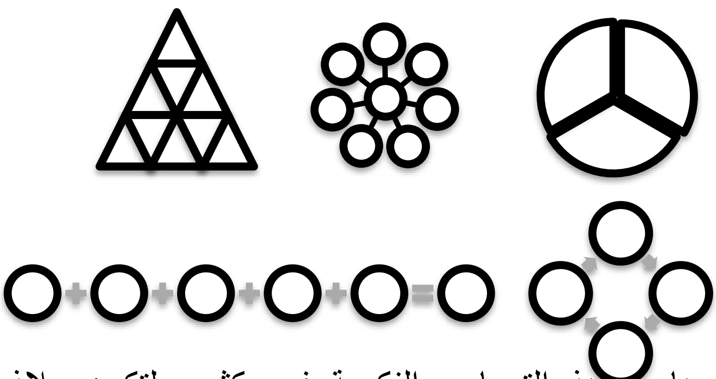
كما قد يقتضي الرسم الحر رسم الأشكال كما هو مبين لذلك :



أما التصميم الموضوعي هو ذلك التنظيم المخصص لتفسير فكرة أو مجموعة من الأفكار أو مفهوم ما، و إثبات وجود ذلك ، بطريق إستحداث شكل معين لتلك الفكرة أو لذلك المفهوم أو لجملة من المفاهيم و الأفكار ، كحال تنظيم مفهوم العلوم الثقافية الشرعية وفق السياق التالي:



إذ هذا التصميم قد يتخذ عدة أشكال و هيئات شكلية جمة نميزها كالتالي :



و غيرها من هذه التصاميم الفكرية فهو كثير ، لتكون ملاذ كل فكر أو أفكار نرتبها بنحوها على وجه يفسرها و يثبت وجودها .

أما بخصوص التمثيل البياني ، فهو تقرير يقيم ممثالة للأمر عن طريق تحديد قياسات و تقديرات حسابية تعنيه ، بمعنى إعداد تفسير حسابي للأمر و إثبات وجوده بالتقدير و الإحصاء في صيغة معينة هي التمثيل البياني[1]، الذي سيكون بهذه الأحوال شكل إحصاء الأمور من حيث الزمان و المكان ، و البنية ، و العلاقات :

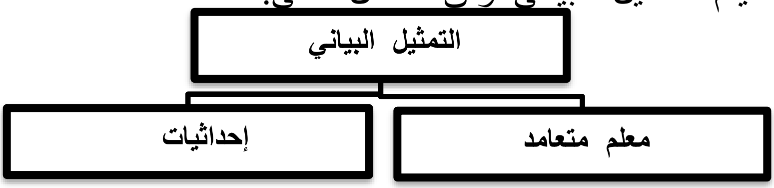
1كتاب العدد . تأليف جون مكليش . ترجمة الدكتور خضر الأحمد ، الدكتور موفق دعبول . مراجعة عطية عاشور . الصفحة 175،176،177،178،179

فمن حيث الزمان يتم تحديد القيمة في زمن معين كالساعة أو اليوم أو الأسبوع أو السنة .... إلى غير ذلك.

أما من حيث المكان فيتم تحديد القيمة في مكان معين كبلد أو قرية أو كوكب ...أو غير ذلك .

و من حيث البنية فيتم تحديد القيمة في بنية معينة ، قد تكون مادية سائلة أم جامدة أو غازية و التي قد تكون إنسانا أو نباتا ، كما قد تكون معنوية مثل بنية اجتماعية كالأسـرة أو الأطفال أو الإنتاج أو السعر ، أو أي شيء يدخل في مفهوم البنية المعنوية.

بحيث يتم التمثيل البياني وفق الشكل التالي:

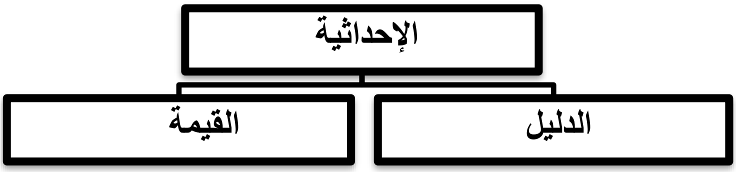


الشكل 12 . 4 . 1 مفهوم قاعدة التمثيل البياني شرعا

فالمعلم المتعامد هو عبارة عن محورين أحدهما عمودي والآخر أفقي ، و نقطة تعامدهما تساوي الصفر و كل منهما مقسم إلى وحدات متساوية المسافة و عادة تقدر بالسنتمتر أو الديسمتر أو الملمـتر ، بحيث كل الوحدات تكون بينها نفس المسافة فقد تكون المسافة مثلا 1 سم بين كل وحدة .

الإحداثيات هي عبارة عن قيمة قد تكون مطلقة بمعنى ثابتة أو نسبة مئوية ، و كل ذلك لأمر أو شيء معين ، و ذلك في زمن معين أو في مكان معين ، أو لبنية معينة قد تكون مادية أو معنوية ، كما قد تكون لعلاقة معينة .بحيث تسمى هذه العناصر في التمثيل البياني بالدليل ، بينما الأرقام هي القيمة ، و عليه فالإحداثية تتألف من دليل و

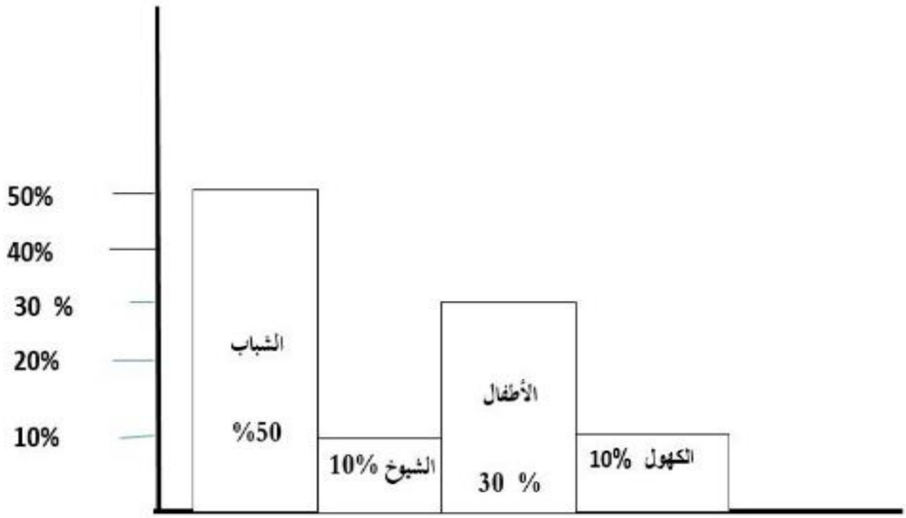
قيمة مقدرة له ، كما قد يكون الدليل في حد ذاته قيمة حسابية ، وذلك على الشكل التالي:

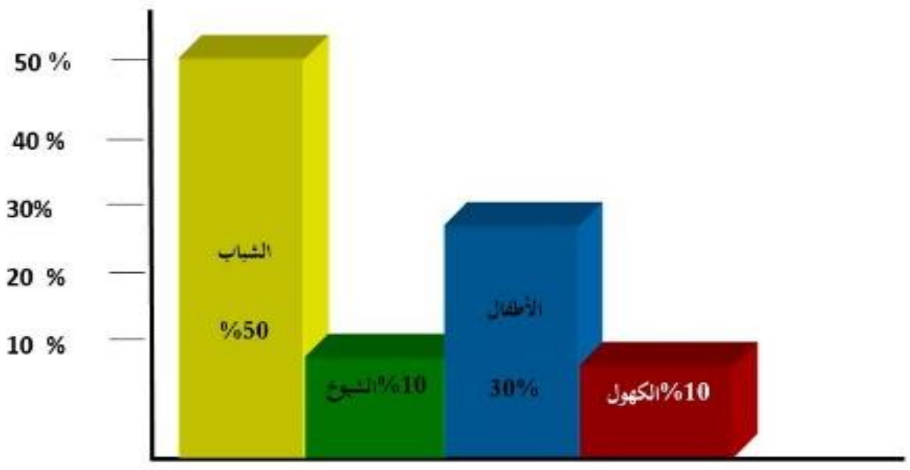


الشكل 13 . 4 . 1 مفهوم الإحداثية شرعا

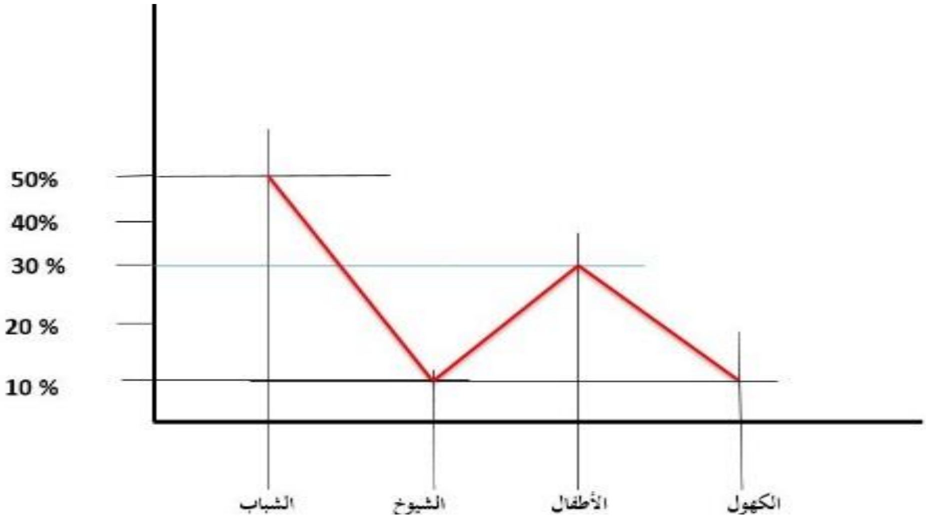
أين يتم تعيين الإحداثية بالشكل التالي : (الدليل ، القيمة) ، بناء عما سبق نفهم أن المعلم يتكون من محورين ، أحدها عموما يكون مخصصا للقيم و يسمى محور القيم ، بينما المحور الثاني فيكون مخصصا للأدلة و يسمى محور الأدلة . إذ يتنوع التمثيل البياني بتنوع المعلم بحيث نجد :

التمثيل البياني النسبي : و هو التمثيل التي تكون فيه القيم عبارة عن نسب مئوية ، و يتميز بمعلم ثنائي ، أين يتم فيه ربط طرفي كل إحداثية بواسطة أعمدة مستطيلة أو أعمدة مستطيلة مجسمة ، كما قد يتم في ربط طرفي الإحداثية عن طريق خط يربط نقاط تقاطع الأدلة و القيم التي لابد أن تكون نسب مئوية ، بحيث إذا كان هذا الخط منحني غير مستقيم يسمى المنحنى البياني ، أما إذا كان مستقيما سواء منكسر أو عمودي أو أفقي يسمى المستقيم البياني ، و ذلك كما يلي :





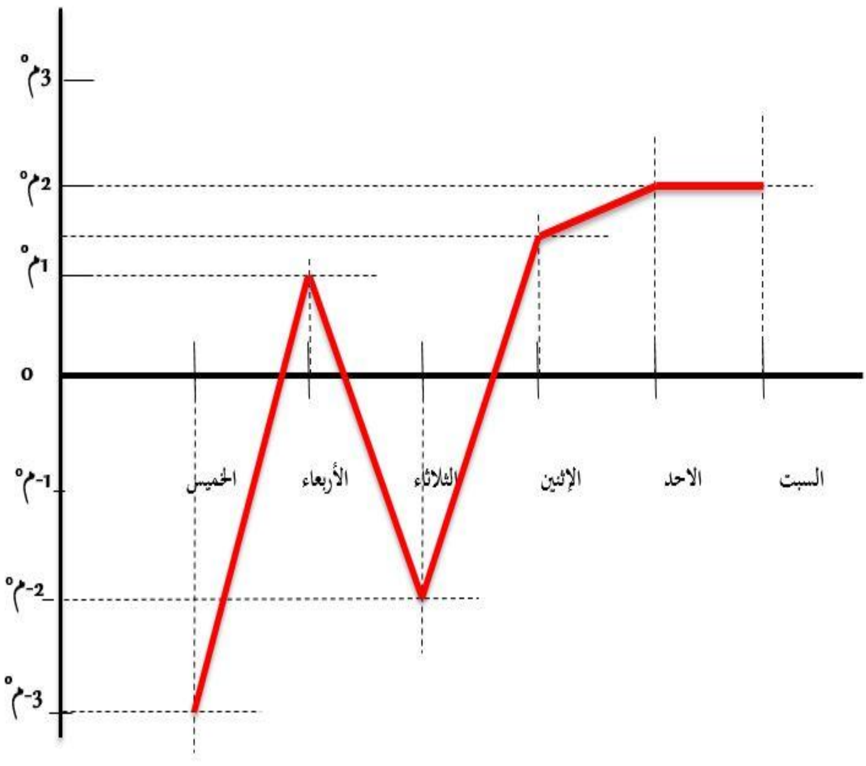
الناس في مجتمع معين وفق الإحداثيات التالية ، فيتم تمثيلها كما يلي : (الشباب 50 بالمئة) ، (الشيوخ 10 بالمئة) ، (الأطفال 30 بالمئة) ، (الكهول 10بالمئة) . الذي قد يكون شكله على السياق التالي :



فالخط الرابط هو تمثيل بياني لوضعية نسبة أعمار الناس في مجتمع معين و بالتالي هو بمثابة إحصاء و تقدير ، حيث الخطوط الرابطة بين إحداثيات أعمار الناس في مجتمع معين هي خطوط متقاطعة عند نقطة محددة وفقا لإملاء الإحداثيات ، و بربط تلك النقاط مع بعضها البعض نحصل على تمثيل بياني هو بمثابة تمثيل للعلاقات السابقة الممثلة في الإحداثيات ، كالوضعية التي جعلنا منها مثالا لشرح هذا المعلم الممثلة في وضعية نسبة أعمار الناس في مجتمع معين .

التمثيل البياني المطلق : و هو التمثيل التي تكون فيه القيمة رقم يحدد تقديرا معينا و تسمى القيم المطلقة ، و يتميز بمعلم ثلاثي بحيث يكون المحور الأفقي قاطع للمحور العمودي في المنتصف عند النقطة (0) ، و يتم توزيع الوحدات الرقمية على محور القيم بالقيم الأكبر من الصفر و بالقيم الأصغر من الصفر ، و يتم فيه ربط طرفي كل إحداثية بواسطة خط يربط نقاط تقاطع الأدلة و القيم التي تكون موجبة و سالبة و ذلك كما يلي :

مثال ذلك هذا المعلم الذي يمثل نسبة درجة الحرارة في مكان معين لمدة ستة أيام وفق الإحداثيات التالية:(السبت=2م°)،(الأحد = 2م°) ، (الإثنين= 1.5 م°) ، (الثلاثاء = 2_ م°)، (الأربعاء = 1م°) ، (الخميس =3-م°) فيتم تمثيلها كما يلي :

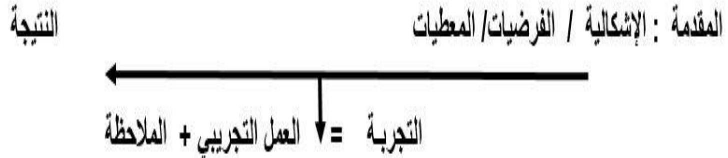


فهذا المعلم يتكون من محور عمودي يقطع محور أفقي في منتصفه فيشكل النقطة صفر بالنسبة للقيم ، فيكون النصف الأعلى للمحور العمودي مخصص للقيم التي هي أكبر من الصفر ، بينما النصف السفلي من المحور العمودي فيمثل القيم التي هي أصغر من الصفر ، بينما الخط الذي يربط نقاط تقاطع الإحداثيات فهو عبارة عن

تمثيل بياني يحلل وضعية الإحداثيات ، كما هو مبين في مثال نسبة درجة الحرارة لمدة ستة أيام في مكان معين .

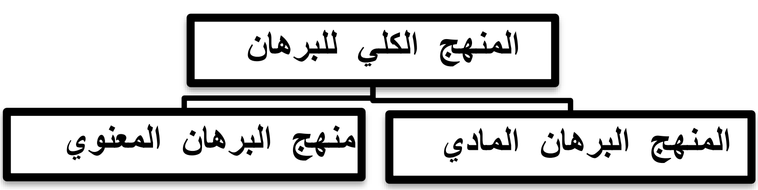
أما النقد فهو عملية تفسير الأمر و إثبات وجوده عن طريق مبدأ النقد ، أي إبراز كل استفسار يجعل تفسير أمر و دلائل وجوده محل شك ، مما يدعي تحديد عيوب ذاك الموقف أو الرأي بغية تفسير الأمر و إثبات و جوده بصيغة غير تلك الصيغة ، و تصحيحها على طائل الشريعة التي تحدد الصيغة اللازمة لتفسر ذات الأمر و إثبات وجوده و هذا المبدأ شرعي ، فقد استخدمه الله تعالى في القرآن الكريم إذ قال في الذين يتبعون غير سبيل الله في ضربهم للحياة أصقاعا من الأرض و بأطرافها :"**أَلَـمَ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِـي السَّمَــاوَاتِ وَ مَنْ فِــي الأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الــقَمَرُ وَ النُجُومُ وَ الجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُ وَ كـَـثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ كـَثِيرً حَّقَ عَـلَيهِ العَذَابُ**".الآية رقم 18 سورة الحج. وكذا مثل قول الله تعالى:"**أَمْ تَحْسـبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعـُونَ أَوْ يَعْقِلُون إِنَ هـُمْ إلاَّ كَالأَنْعاَمِ بلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**" .سورة الفرقان الآية 44 .

أما الوضع من التجربة كمنهج جزئي للبرهان ، فهي تلك الخلاصة التي منها نحدد منهجية حدوث الأمر ، لما نحدد المعطيات التي بتوفرها نلجأ لاقتراح الفرضيات التي بها يحدث هذا الأمر وفقا للمعطيات التي يملك و هي متاحة بحضرته ، فنقيم التجربة وفقا لتلك المعطيات التي تترجم عملية حدوث الأمر المعني وفق ما تمليه تلكم الفرضيات ، و هذا ما نشهده بطريق الملاحظة ، لتكون لنا نتيجة تثبت الفرضيات المقترحة إزاء حدوث الأمر أو تنفيها وفق الشكل التالي :



و التجربة هي بهذا الشكل ذات نتائج موضوعية تتخذ حلة الحكم الوجودي الذي قد يكون حكما تحليلا أو تركيبيا أو تمثيليا أو حتى نقديا ، و ذلك إزاء كل الفرضيات ذات الاقتراح الوارد بمعطيات العمل التجريبي ، و هي كذلك نظرا لمآل الشرعية أن بها متوفرة كون أن قوام العمل التجريبي هو مبدأ الملاحظة ، و هذا المبدأ[1] له شرعية واقعة باليقين لا بالحظ لما نلمس ذلك بقول الله تعالى وهو يدعو للنظر و التأمل و التدبر فيما نبصر قائلا عز من قال:"**اَفَلاَ يَنْظُرُون إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَت ، وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَت ، وَ إِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَت ، وَ إِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَت".** سورة الغاشية . و كذا لما قال:"**وَ فِي أَنْفُسِكُم أَفَلاَ تُبْصِرُون".** الآية 21 سوةر الذاريات .

و إن كان كل هذا متعلق بالمنهج الجزئي للبرهان ذا المقتضى أنه تشكيل من القواعد البرهانية المستوفى منها التحليل و التركيب و التمثيل و النقد ، فإن للبرهان هذا منهج ذو سيرة كلية و هو بهذا التأويل أمكننا تقسيم وضعه على قسمين هما :

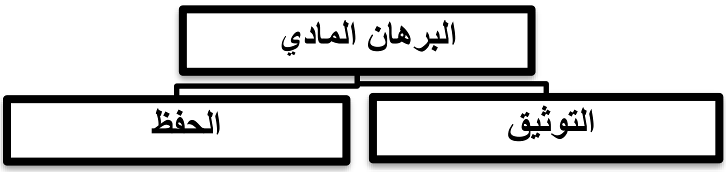


الشكل 14 . 4 . 1 مفهوم المنهج الكلي للبرهان شرعا

فأما البرهان المادي هو منهج كلي ذا هيئة بها عوامل مادية لتفسير الأمور و إثبات وجودها ، و هذه العوامل هي التوثيق و الحفظ ،

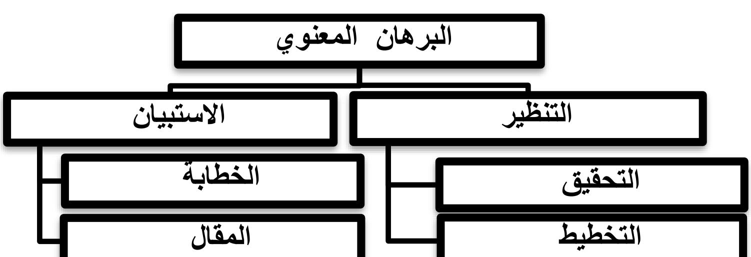
[1] كتاب الإعجاز العلمي في القرآن و السنة (حجة و برهان) . تأليف الدكتور عبد الله بن عبد العزيز المصلح . الصفحة 151

بمعنى تدوين الوقائع و حفظها في موقع معين ، فتدوينها هو تفسير لها وإثبات لوجودها ، و كذلك الشأن هو واقع لما نحفظها بمكان و موقع معين فذاك مدعاة لإثبات وجودها ، و فتح حين مستقطع لتقرير تفسير لها ، و فق السيرة التالية :



الشكل 15 . 4 . 1 مفهوم البرهان المادي شرعا

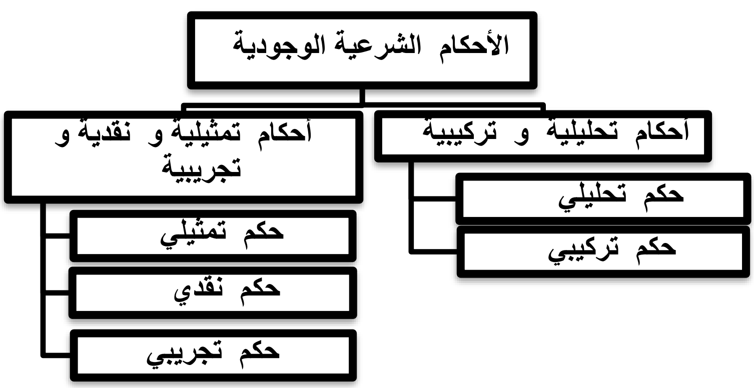
أما البرهان المعنوي هو منهج كلي ذا وضعية لتفسير الأمور و إثبات وجودها ، استنادا على عوامل معنوية و هي التنظير و الاستبيان ، حيث تنظير الأمور هو تقرير لها بالتحقيق و التخطيط ، و هذا من شأنه تفسير الأمور و إثبات وجودها . بينما الحال و الوضع من الاستيبيان هو وضع تقرير للأمور ضمن مقال تناظري بحاله سواء كان جدليا أو مقارانا ، أو وضعه مرتب على مقال استقصائي ، و كذا عن طريق الخطابة فكل هذا عرض لتفسير الأمور و إثبات وجودها بالإستبيان و ذلك كما يلي :



الشكل 16 . 4 . 1 مفهوم البرهان المعنوي شرعا

و بكل الأحوال فإن البرهان الكلي هو عبارة عن صيغة معنوية و مادية لتفسير الأمور و إثبات وجودها ، كونه حدي تقرير أدبي معنوي و مادي تتوحد على مسافتيهما بين بعديهما التقرير القانوني للأمر مع تفسيره و إثبات وجوده ، ابتذالا على ما اقترحه الحكم القانوني الشرعي من وضعية قانونية للأمر محل التفسير ، و المقام بظرفه بينة وجوده .

كما أن للبرهان شرعية ملكية أحكام هي ليس كما نعهده في الأحكام ، أنها نتائج منهجية معنية لبلوغ الأفكار و المفاهيم ، أين تحتل تلك الأفكار و المفاهيم منصب الحكم المستهدف ، إذ الأحكام الناتجة عن البرهان هي ما تضمنته القواعد البرهانية الجزئية من تحليل ، و تركيب ، و تمثيل ، و نقد ، و تجربة ، من تقرير حيال الأمر محل التفسير . و إثبات لوجود هذا التقرير المستوحى من قِبَل كل منهج برهاني جزئي ، هو الحكم الشرعي الوجودي الذي يكون بسطر الصيغة التالية تنوعا و ذكرا :



الشكل 17 . 4 . 1 مفهوم الأحكام الشرعية الوجودية شرعا

حيث الحكم التحليلي يتضمن شرح الوضعية القانونية للأمر ، مضاف لها مبدأ السببية المستغل لتفسير و إثبات وجود الأمر ، مضاف لذلك النتيجة المسطرة لوضع التحليل كيفما كان . و نفس الحال

هو من وضع الحكم التركيبي ، إذ يتضمن شرح الوضعية القانونية للأمر ثم مبدأ الهوية و كيفية إعماله لإصابة الهوية الحقيقة للأمر ، فتكون نتيجته موازنة مع ما تم التركيب بهما كمكونين لمحل مبدأ الهوية بحثا ، فتكون تلك الموزانة بين عنصري التركيب والنتيجة تفسيرا للأمر و إثباتا لوجوده ، و هو ذاك الحكم التركيبي كله على بعضه .

بينما الحكم التمثيلي فتمثيل الأمر لغة أو تنظيما بالجدول ، أو بتصميم شكلي أو موضوعي ، أو حتى ليصل الوضع للتمثيل البياني منه ، فكله على بعضه هو بمثابة حكم وجودي ندعوه بالحكم التمثيلي طبعا . أما الحكم النقدي فهو كل سؤال أو استفسار حول الأمر أو حتى كل إشارة مقتضبة المقال فيها ، لعيب أو لغلط أو لتبيين الخطأ . و غير ذلك من ذاك القَبِيل هو بمثابة حكم نقد ذا المبتغى فيه من مضمون لإبراز السؤال و النقص في المواقف و الأمور، فهو من قبيل تفسير الأمور و إثبات وجودها . أما الحكم التجريبي فهو تلك المراحل المنقضية بأعمار كل أمر ، بها يتسنى لنا معرفة صيغة الحدوث إن حدث ، لما نضع له نفس المعطيات التي بها يحدث ، ثم نفترض و إياها كل الفرضيات المفسرة للحدوث ، ليكون التأكد من صحة إحدى تلك الفرضيات عن طريق التجربة ، التي هي عمل تجريبي مصحوب بالملاحظة ، لنفتح بذلك آفاق نتيجة نستوحي من خلالها صحة أحد تلك الفرضيات و نفي الباقي أو نفيها كلها إن لم تنجح واحدة منها .

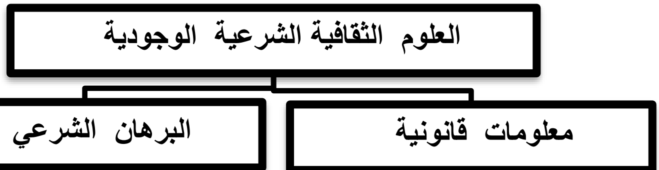
4 . 2تعريف العلوم الثقافية الشرعية الوجودية و أنواعها :

فحيثما ثبتت شرعية البرهان كان هذا تقديم فوري على أنه مسلك للتفكير و سبيل إتيان الأحكام الشرعية ، التي تمتن بمذكراتها تفسيرا للأمور و إثباتا لوجودها لما صار لتلك الأمور سعة حيز من البرهان

أن حدث ، و تم افتعاله بها بحثا عن وجودها ، غير أن هذه السعة ما كان أن تؤول منصبا من البرهان لتلك الأمور ، لوما تم تشخيص الواقع القانوني الشرعي بحالها و وضعها ، فكان ذلك كاف ليمثل مقدمة البرهان بمفهومه الكلي ، ليتم إيصال ذلك بمنهجية تفسير و إثبات يمثلها المبدأ العقلي الذي استوى حاله أن صار عامل التفسير و تثبيت الوجود بالأمر محل البحث و البرهان . لنكون أمام نتيجة تحاكي عقولنا عن وجود ذات الأمر المنوه به أنه على سبيل محل من البرهان ، غير أننا نذكر لأن الذكرى تنفع المؤمنين ، أنه لو اعمدنا على وصل المعلومات القانونية مع البرهان ، سيكون ذلك صناعة لثقافة تلك المعلومات و يصير بالبرهان أن يكون منهجا لاكتسابها عن طريق البحث فيها ، التي صرفنا القول فيها أنها قانونية لأن أصلها أحكام قانونية ضابطة بريعها لوقائع و أمور معينة ، حيث هي الأخرى تتحول تلك المعلومات إلى معلومات وجودية تمويها لما للبرهان من أحكام وجودية مصرفة الحدوث عنه لما يتحقق افتعاله أداءً و منهجا ، و هذا ما نوليه عنوانا منهجيا إسمه العلوم الثقافية الوجودية ، إذ هي :

مجموعة الأحكام الشرعية الوجودية التي تضبط حرية تفكير وسلوك الإنسان بخصوص اكتساب المعلومات عن طريق تفسير الأمور و إثبات وجودها ، بهدف تنظيم علاقة الإنسان مع ربه تعالى .

إذ حدث بلوغ المعلومات الوجودية حدث علمي قائم بما تقوم عليه هذه العلوم الشرعية الثقافية الوجودية وفق هذا التأشير :



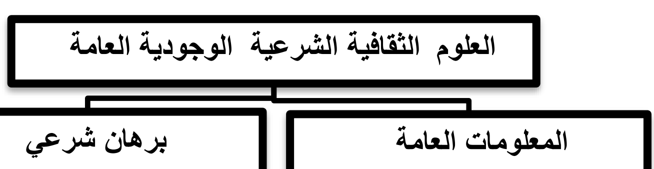
الشكل 1 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الوجودية

و على إثر ما اختصت به العلوم الشرعية الثقافية الوجودية من سمات تسمو به محلقة على فضاء الأفكار ، و على عاتق ما تمتهنه بالبحث في المعلومات القانونية بدافع البرهان ، فإن تنوع تلكم المعلومات ذات الوصفة القانونية بين معلومات عامة و أخرى خاصة يكون لنا الحديث عن تنوع العلوم الثقافية الشريعة الوجودية ، بأساس ذلك التنوع إلى قسمين هما :



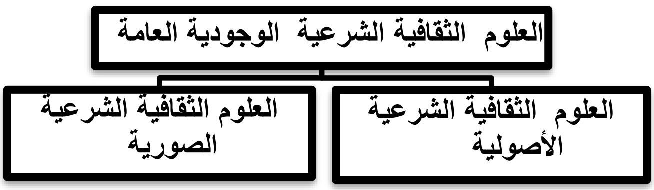
الشكل 2 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الوجودية

فلما يكون الوضع من متن ما تصير إليه العلوم الثقافية الشرعية الوجودية أنها عامة ، فذاك بعلة أنها ذات برهان يبحث عن المعلومات العامة ، و هي بهذا التقدير على الهيئة التالية :



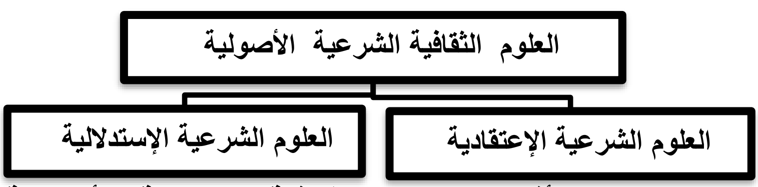
الشكل 3 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الوجودية العامة

غير أن العلوم الثقافية الوجودية العامة شرعا ستتنوع هي الآخرى ، بما أن المعلومات العامة تلك ، التي هي بمقترح البرهان ذات تنوع نشهد تفاصيله بين أن تكون معلومات أصولية و أخرى صورية ، فنجد بهذا القصد في ذاك الواقع من هذه العلوم تنوعا مقتضاه :



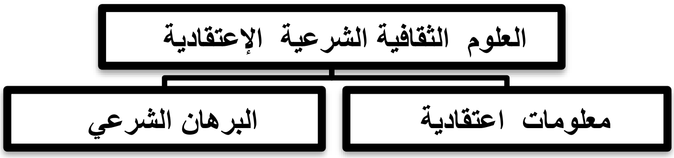
الشكل 4 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الوجودية العامة

حيث أن العلوم الشرعية الأصولية هي ذات معلومات عامة ندرك أنها أخبار أصولية ، لما نعمل على حصرها عند ما نوليه فقها عنها أنها أحكام اعتقادية ، و أحكام استدلالية و عليه و بأثر هذا ننشد تنوع هذه العلوم إلى قسمين نذكرهما :



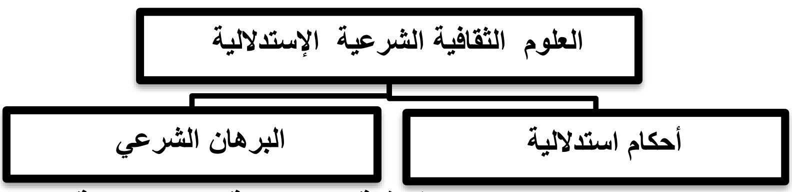
الشكل 5 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الأصولية

حيث أن العلوم الشرعية الإعتقادية ستكون محققة الوجود لما نكون على وقع عرض معلومات إعتقادية على البرهان ، بشأن التباحث و إياها ، فيكون مبلغنا منها أحكامًا شرعية ثقافية بشرعية البرهان المؤدي إليها، وفق السياق التالي:



الشكل 6 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإعتقادية

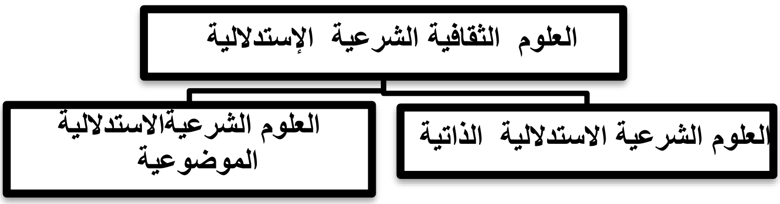
بينما العلوم الشرعية الإستدلالية فالقصد من توفر وجودها مشار إليه بعرض التفاعل المحقق ، هو بين أحكام شرعية استدلالية و برهان له من الشرعية ما يؤدي بنا لبلوغ أحكام استدلالية وجودية على رِسْلِ المنهجية التالية :



الشكل 7 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإستدلالية

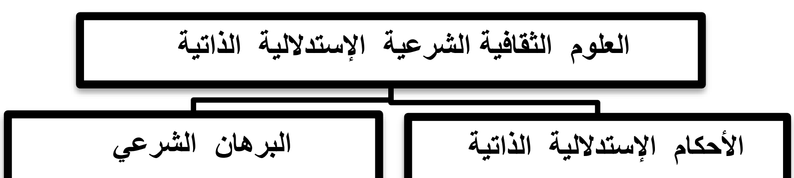
غير أنها هي الأخرى ستتنوع بتنوع الحكم الإستدلالي ، إذ نجد منه ما هو موضوعي كما هو الحال بجل القواعد الأصولية المؤدية لاستخلاص الحكم الشرعي من دليله التفصيلي كقاعدة دلالة النص الشرعي ، و قاعدة العام و الخاص ، و قاعدة المشترك و دلالته .....و غيرها ، فكلها على بعضها أحكام استدلالية موضوعية. غير أنه إلى جانب هذه الأحكام الإستدلالية المنعوت حالها بالموضوعية ، نجد أحكام أخرى هي استدلالية إلا أنها لها وصفة ذاتية ، و هي تلك الأحكام التي أشار إليها القرآن الكريم و السنة النبوية على وجوب استخدام العقل و الحواس و التذكر و التفكر .... وغيرها من القدرات العقلية الموهوبة للإنسان ، ليس لأي سبب سوى الخلاص لاستخدام العقل للتفكير و التعقل و التأمل والتدبر في ملكوت الله ، كقول الله تعالى:"**قُلْ هُوَ الذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ و َالأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونْ**". الآية رقم : 23

سورة تبارك . و كقول الله تعالى:"**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإنْسَانِ مِنْ عَلَقٍ ، اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الأَكْرَمْ ...**" . أي نعم ، فكرم الله للإنسان أن وهبه العقل ، مما يحتم علينا اعتبار العلوم الإستدلالية أنها بمحل من التنوع و القاضي على التقرير التالي :



الشكل 8 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الإستدلالية

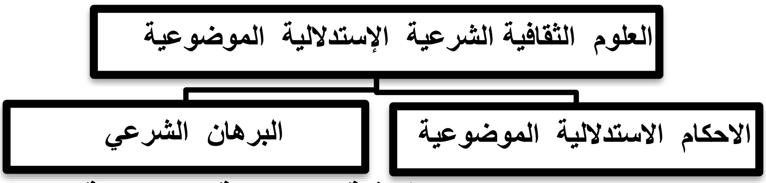
فالعلوم الشرعية الإستدلالية الذاتية هي تلك العلوم التي تدرس صيغة اكتساب المعلومات ذاتيا ، و هي بهكذا حال من الدراسة هي بحث مفتوح على كثير من الاقتراحات المنوهة لوضع العقل البشري ، فهي دراسة لهذا العقل وفق منهجية تستلزم ما يلي:



الشكل 9 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإستدلالية الذاتية

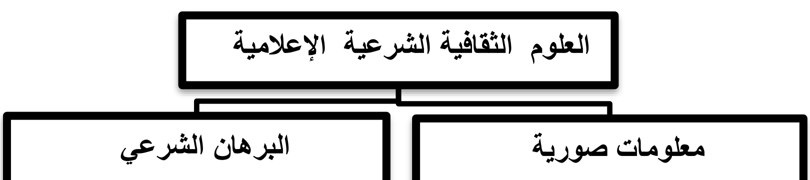
أما العلوم الشرعية الإستدلالية الموضوعية فهي تلك العلوم التي تكرس المعلومات الاستدلالية الموضوعية المقترحة من جل القواعد الأصولية التي حث عليها علم أصول الفقه، أن تكون بمتناول البرهان عندنا ، فبحال ذلك سنكون على مهبة معرفة أحكام وجودية لتحصيل

المعرفة ،و عليه فإن هذه العلوم ما هي بضرورتها غير دراسة عامة و شاملة للعلم و هذا على السياق الآتي :



الشكل 10 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعيةالاستدلالية الموضوعية

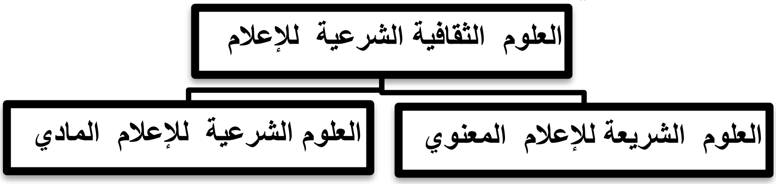
أما العلوم الشرعية الثقافية الصورية بحقيقتها لما نرسم أبعادها بين تلك الصيغة التي تصنع البينية من حيث وجود معلومات صورية ، تقتضي الوضع و التكليف ، فهي كذلك كل المعلومات التي تم تداولها بصيغة قانونية في الجمع البشري ، مما يجعل حتمية دراستها بمقتضى منهجية البرهان التي تفتح آفاق تفسيرها و إثبات وجودها ، و هذا و الله يعلم ما نعتني به فكرا و مذهبا أنها العلوم الشرعية للإعلام بعلة أنها كالتالي :



الشكل 11 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية

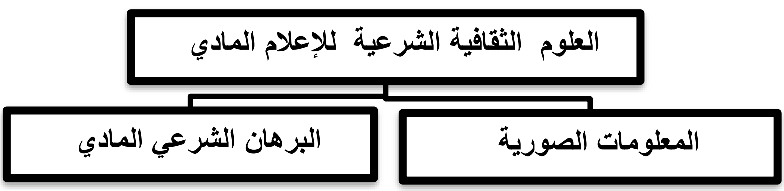
فدرب منهجية كهذه ذات الإيحاء بتوفر المعلومات الصورية مقرونة الحال ببرهان شرعي ، هو أكيد صنيع من المعنى ما نوليه فقهنا حياله أنه إعلام . لأن تشريع الأحكام ثم البحث في مقتضاياتها هو درب سبيل لن يكون غير الإعلام بها للناس و الجمهور البشري ، إلا أن هذه العلوم التي نسميها على غرار شرعيتها أنها علوم إعلام ، ستتأثر بتنوع البرهان بين أن يكون ماديا أو معنويا ، فإن حصل و كان البرهان مادي سنكون أمام علوم شرعية للإعلام المادي ، بينما لو كان البرهان معنويا كمنهجية

بحث في معلومات الصورية كنا بصدد العلوم الشرعية للإعلام المعنوي و ذلك على السياق الآتي:



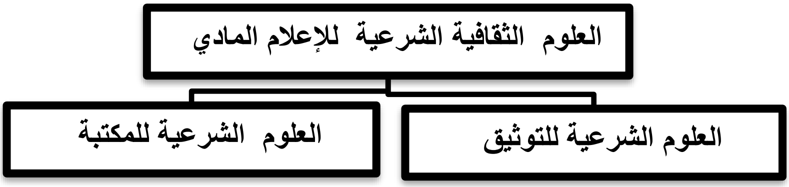
الشكل 12 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية

العلوم الشرعية للإعلام المادي و هي تلك العلوم التي تقتضي و في الحال الاستعانة بالبرهان المادي لتفسير المعلومات الصورية و إثبات وجودها وفق المنهجية التالية:



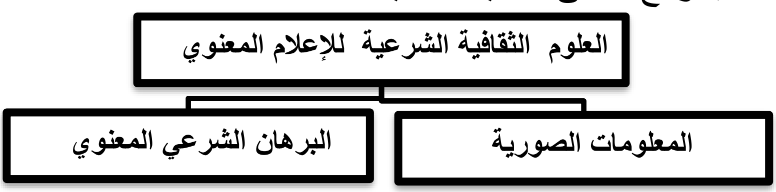
الشكل 13 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية المادية

غير أن هذه العلوم المرخصة للإعلام ماديا قد تتنوع كأثر مترتب عن تنوع البرهان الشرعي المادي ، الذي قد يكون توثيقا أو حفظا فإن حصل وكان البرهان ذا مقتضى هو التوثيق ، كنا بصدد العلوم الشرعية للتوثيق . بينما لو حصل و كانت منهجية البرهان المادي تعتني بالمعلومات الصورية بأساس أنها منهجية حفظ لها ، فنكون إزاء ما نسويه شرعا بعلوم المكتبة على الشكل التالي :



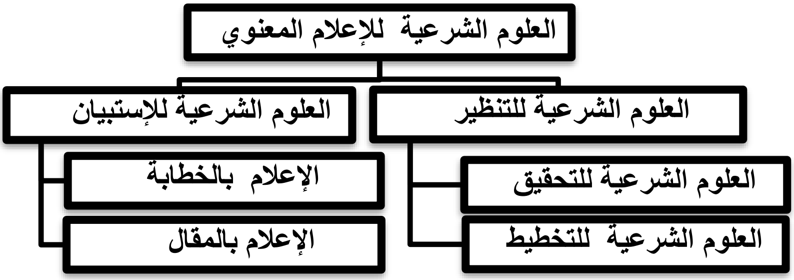
الشكل 14 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية المادية

بينما العلوم الشرعية للإعلام المعنوي فهي تلك العلوم التي يتم تطويق المعلومات الصورية بها عن طريق منهجية معنوية للبرهان ، ما يتيح تفسير تلك المعلومات المصورة لدينا أنها صورية ، وإثبات مجالس وجودها بالواقع على الصيغة التالية :



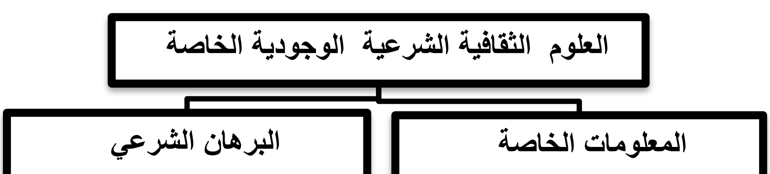
الشكل 15 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية المعنوية

غير أن هذه العلوم التي نتوسم بها كحلة علمية للإعلام على قرار يفي أنها إعلام معنوي ، فهي تتنوع بدافع التنوع المتوفر بالبرهان المعنوي بين أن يكون تنظيرا ، و التنظير قد يساق على أنه تحقيق أو تخطيط ، كما قد تساق على أنها استبيان ، مما يجعلنا نقتصد في العلوم الشرعية للإعلام أنها على وتر نوعين هما :



الشكل 16 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الإعلامية المعنوية

أما بخصوص العلوم الشرعية الثقافية الوجودية الخاصة فهي تلك العلوم التي لها منطق يقيم مضمونه على ظرفين ، حيث المبتدأ الأول منهما يستقيم و حاله أنه معلومات الخاصة ، و التي كما هو علمنا بها أحكام قانونية شرعية لها وصفة إعداد الإنسان و محيطه لإقامة التشريع في ما له أنحاءً من الإنسان نفسه و المحيط ذاته . أما المسند له الثاني فهو ما نقيسه اصطلاحا بمعنى ما نفسر به الأمور و نثبت وجودها ، بالطبع نحن نخبر عن البرهان ، فهو المنهجية التي بها نقيم هذه العلوم التي عرفنا عنها أنها ثقافية خاصة وجودية كما يلي:



الشكل 17 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية الوجودية الخاصة

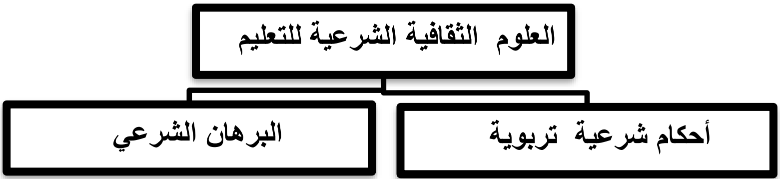
ونظرا لذلك الإضطرار الواقع تنوعا بالمعلومات الخاصة كونها بالأصل أحكام شرعية تربوية لما ترتبط بمحل هو إنسان ، بغية اعداده

ليحتكم بالشريعة القانونية الشرعية عند رشده ، و نفس الحال ننقله خبرا عن الأحكام الشرعية للوصف الثقافي بأنها شيء من المعلومات الخاصة كونها قوانين مهيئة شكلا و موضوعا لإعداد محيط الإنسان ، ليكون بأبعاده سعة لتطبيق الشريعة القانونية الشرعية ، و على هذا الوضع أمكننا تقسيم العلوم الثقافية الوجودية الخاصة إلى قسمين هما :



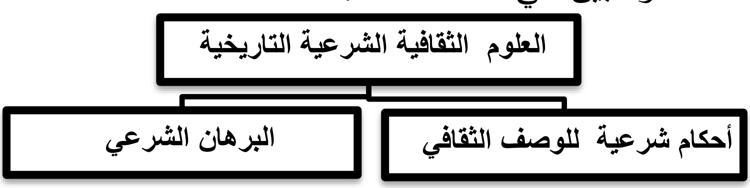
الشكل 18 . 4 . 2 أقسام العلوم الثقافية الشرعية الوجودية الخاصة

فالعلوم الشريعة للتعليم هي تلك العلوم التي نرى فيها إخلاصا للبرهان أن يوفي عهده مع الأحكام الشرعية التربوية ، فيفسرها و يثبت وجودها ليحولها من طابعها التربوي إلى أحكام تعليمية ، تتعلق بكيفية ترتيب وسائل التربية و التعليم ، و كيفية إعمالها و التعاطي بها لتكون منارة للتنمية البشرية لدى كل جمع بشري ، من خلال تحديد مناهج التربية و التعليم ، و كيفية تحقيق الاهداف المنشودة من التربية والتعليم بكل إنسان ، من خلال منح الوصف الأنسب لكل ما يجب تسخيره كعامل يحقق التربية و التعليم ، بالنحو الذي تتحقق فيه كل غاية منهما بمحلهما في كل جمع بشري بالصيغة التالية :



الشكل 19 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية للتعليم

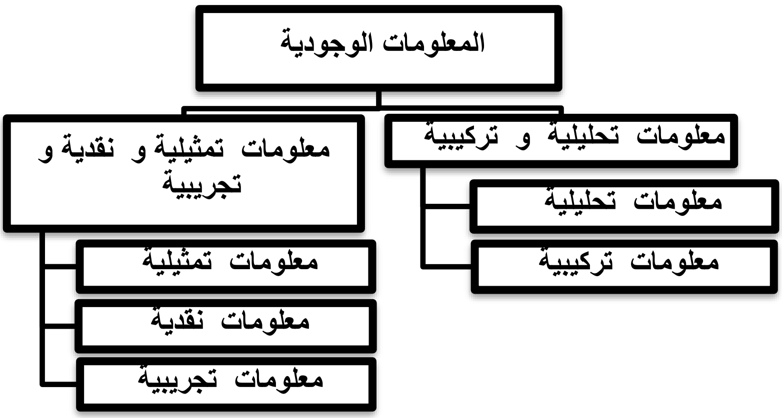
أما العلوم الشرعية التاريخية فهي تلك العلوم الموقعة توفرا ، كونها تحصيل حاصل البرهان لما يجد ضالته في أحكام الوصف الثقافي ، أين يمعن بها تفسيرا و إثباتا لوجودها فيجعل الأمر تأويلا من الحاضر إلى الماضي بما هو محل للوصف الثقافي . فتكون تلك الأحكام لها حكم الرواية معنا عن كل حال أضفى به الواقع المعاش كما هو موصوف بالعلوم الشرعية للوصف الثقافي ، فتتشكل بريع ذاك العلوم الشرعية التاريخية كما هو مبين في هذا الشكل :



الشكل 20 . 4 . 2 مفهوم العلوم الثقافية الشرعية التاريخية

3 . 4 المعلومات الوجودية :

فبحكم ما للبرهان من أحكام شرعية ذات التراوح الموزع بين التحليل و التركيب والتمثيل و النقد وكذا التجربة ، فإن وقوع قدر كل منها على أمر فذاك القدر يساق على أنه تفسير لذاك الأمر و إثبات لوجوده . فلما يصير ذلك و الحال متوفر وجودا فإن هذا كاف لندعي عن ذاك الإحتكام الموقع بالأمر بطريق التحليل ، أو التركيب ، أو التمثيل ، أو النقد ، او التجربة ، أنه من قبيل المعلومات الوجودية و على إثر ذاك نجد :



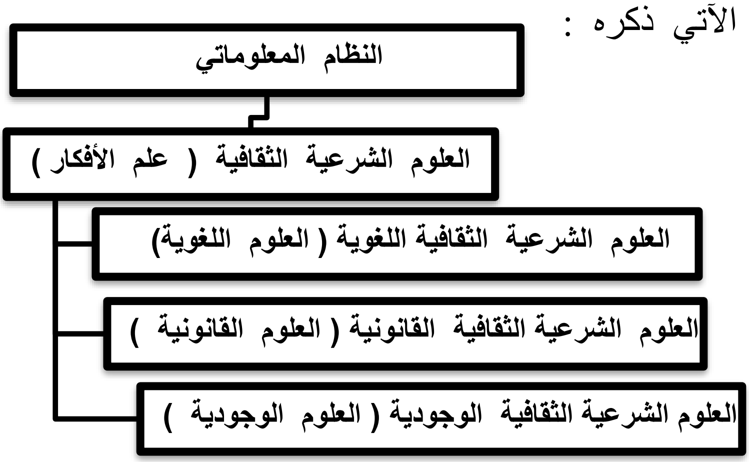
الشكل 1 . 4 . 3   أنواع المعلومات الوجودية

المبحث الخامس
العلوم الشرعية الثقافية التقنية

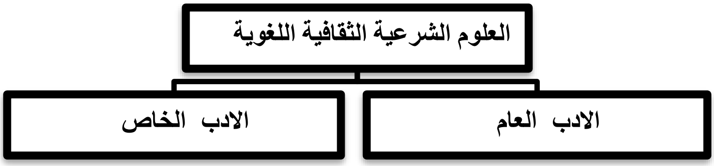
أما العلوم الثقافية الشرعية التقنية ، فهي تلك العلوم التي لها تمثيل نستطيع تقرير أحواله أنه منهجية لاكتساب المعلومات ، و هذا الكسب لها ، له طائلين من المعنى ،أمككنا التقدير المحاق بهكذا علوم أنها ذات وصف منهجي تقني ، إذ هي عبارة عن منهجية شرعية لتحويل المعلومات الوجودية إلى معلومات تقنية ، حيث تسمى هذه المنهجية بالمنهجية التقنية . فعلى غرار اعترافنا لهذه العلوم أنها ذات سطر من المنهجية المعتبرة لدينا أنها تقنية كما سلف إيحاء ذلك ، حيث توفرها بهذه العلوم سيجعل منها علوما لها من التقنية ما يبرر كسب المعلومات تقنيا ، حيث بهذين الطائلين أمكننا وصف العلوم الثقافية التنقية شرعا . و نظرا لعدم وجود منهجية تقنية محددة وفق مراسيم الشريعة الاسلامية بالوقت الراهن قد صعب هذا من تشخيص هذا الفصل من العلوم الثقافية الشرعية لذا يستحسن عدم التطرق أكثر مما نجهل عن هذه العلوم ، مما لها من تقنية تبني حالها بحالها كعلوم شرعية ثقافية لكسب المعلومات ، حتى نتمكن من رصد المنهج التقني الذي يعتبر لبنة هذه العلوم ، حيث تحديده هو دافع لتعريف هذا النوع من العلوم الشرعية الثقافية ، إن شاء الله .

إستنتاج خارطة الأصول الخاصة المعلومات

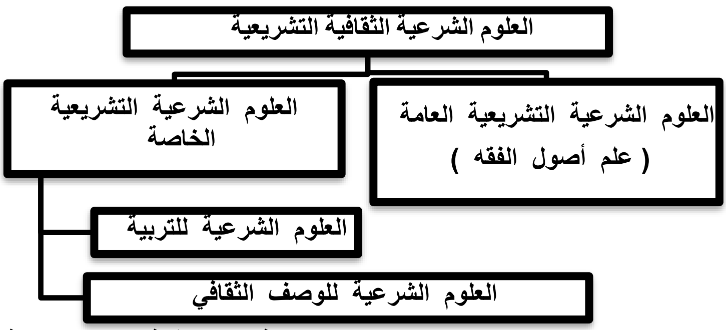
و عما سلف قوله مقالا و فصلا منه فإننا بوضع كهذا نؤول بحق أن خارطة الأصول الخاصة للمعلومات ما هي غير منهجية لاكتساب الأفكار ، تمثلها العلوم الشرعية الثقافية التي هي بمثابة تنظيم عمراني بشري خاص ، و الذي نمليه من بين العلوم الشرعية للعمران البشري القائم على المجال السياسي و الاقتصادي و الإجتماعي ، بما في ذلك ما مثلته العلوم الثقافية من العمران البشري هذا من المجال الثقافي . و ما جعلنا هذا الواقع أن نقتدي أن العلوم الثقافية ما هي غير نظام معلوماتي يقيم المعلومات كنظام متداول أبعاد كل عمران بشري . و نظرا لتقارب المعنى بين العلوم الثقافية الشرعية و علم الأفكار ، وجدنا أن علم الأفكار هذا هو ذاته و نفسه ما نقصده بالنظام المعلوماتي ، بل إنما هو بذاته العلوم الشرعية الثقافية ، ما أتاح لنا بقوسي معاني ذلك أن علم الأفكار شرعا هو المنهجية الشرعية للعمران البشري و الذي يقتضي أن يكون على السياق الآتي ذكره :



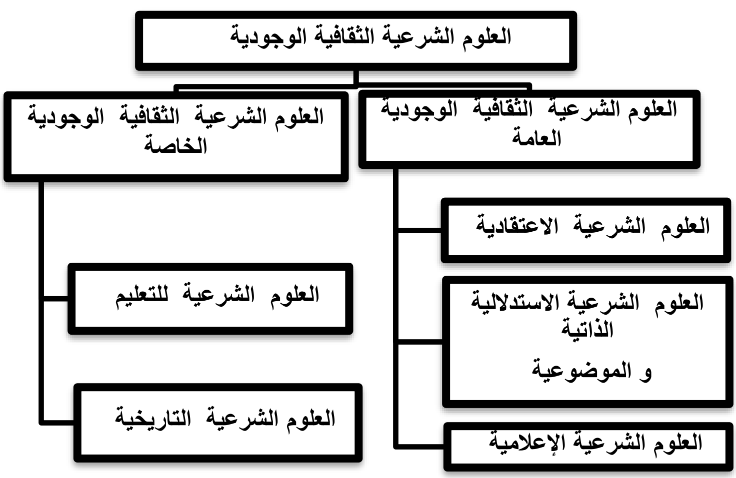
الشكل 4 خارطة الأصول الخاصة للمعلومات



الشكل 5 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية اللغوية (علوم اللغة)



الشكل 6 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية التشريعية
(علوم القانون)



الشكل 7 مفهوم العلوم الشرعية الثقافية الوجودية
(علوم البرهان)

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة سيكون بوسعنا إعمار العقول أن للعمران البشري منهجية اقتفاء معطياتها لازم بحاله ، ليكون لهذا الأخير حدث لا يعترف بالسكون ، إذ و على ما يقف عليه من شرعية فهي كافية ليرتقي بالعمران البشري سلاما على شريعة الله أن أضحى مقلدا إياها لكل بني البشر ، من كان له نصيب من ذاك العمران أن يعتمر به عبادةً لله وحده .

المراجع

في هذا العدد الثاني من موسوعة الإبريزي لم يتم اقتباس المعلومات فيها من كتب أومن مراجع أخرى ، و إنما الخبر فيها لما لها من متن ذائع في أطرافها من معلومات هي ذات أصول كأدلة على صحتها ليس إلا ، حيث يكون للمستطلع أن يتأكد و يستبين حقيقة صحة المعلومات التي تم اقتراحها كمعطيات ، ثم تنظيرها ، و من ثمت تحليلها ، فكان في هذا العدد من موسوعة الإبريزي آثار لازم بلوغها ، و صحتها ملموس هو الآخر بصحة المعطيات ، التي أخذت هيئة المقدمات التي استنتجنا و إياها معظم الأفكار المقترحة في هذا المنحى . و للتأكد من ذلك و الإستبيان من ذاك كان على المستطلع الرجوع للمراجع الآتي ذكرها :

1 _ القرآن الكريم .

2 _ صحيح البخاري ، صحيح مسلم ، موطأ الإمام مالك بن انس .

3 _ كتاب إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي . تأليف بيتر لويد . ترجمة شوقي جلال . سلسلة عالم المعرفة . المجلس الكويتي للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت

4 _ كتاب خصائص الشريعة الإسلامية . تأليف الدكتور عمر سليمان الأشقر . مكتبة الفلاح . الكويت

5 _ كتاب نظريتا القانون و الحق للدكتور إسحاق إبراهيم منصور . ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر

6 _ علم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف . دار الحديث للطبع و النشر و التوزيع . القاهرة . جمهورية مصر العربية

7 _ كتاب الإيمان . تأليف شيخ الإسلام بن تيمية . مطبوعات ميموني للنشر و التوزيع . الجزائر العاصمة . الجزائر
8 _ كتاب العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية . للأستاذ الإمام عبد الحميد بن باديس . رواية و تعليق محمد الصالح رمضان . منشورات دار الكتب . الطبعة الثالثة 1989. الجزائر
9 _ كتاب دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة . تأليف الدكتور موريس بوكاي . طبعة عام 1977 . دار المعارف . مصر
10 _ كتاب أسرار الكون في القرآن . تأليف الدكتور دواد سلمان السعدي . دار الحرف العربي للطباعة و النشر و التوزيع . بيروت . لبنان
11 _ كتاب السيرة النبوية (دروس و عبر) . تأليف الدكتور مصطفى السباعي . دار الزهراء للنشر و التوزيع . الجزائر
12 _ كتاب أطلس الحديث النبوي (من الكتب الصحاح الستة ، أماكن و أقوام) . تأليف الدكتور شوقي أبو الخليل . دار الفكر . دمشق . سوريا
13 _ كتاب الموطأ . تأليف الإمام مالك بن انس . دار البصائر للنشر و التوزيع . الجزائر .
14 _ كتاب دروس المنطق الصوري . الأستاذ محمود اليعقوبي . ديوان المطبوعات الجامعية . بن عكنون . الجزائر العاصمة . الجزائر
15 _ كتاب ظواهرية الإدراك . تأليف موريس ميرلوبونتي . ترجمة الدكتور فؤاد شاهين . معهد الإنماء العربي . بيروت . لبنان
16 _ كتاب الفكر و الواقع المتحرك . تأليف هنري برغسون . ترجمة سامي السدبي . مكتبة الإسكندرية . جمهورية مصر

17 _ كتاب المختار في الأدب و النصوص و النقد و التراجم الأدبية . تأليف أحمد سيد محمد ، إشراف عبد الرحمان شيبان . طباعة المعهد الوطني التربوي الجزائري . الجزائر
18 _ كتاب المختار في النصوص و الأدب و البلاغة . تأليف عبد الرحمان شيبان ، عبد الرحمان شاهين ،عبد الفاتح حجازي . طباعة المعهد الوطني التربوي الجزائري . الجزائر
19 _ كتاب الفلسفة المعاصرة في أوروبا . تأليف بوشنسكي . ترجمة الدكتور عزت قرني . سلسلة عالم المعرفة . المجلس الكويتي للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت
20 _ قاموس المنجد (عربي _ عربي) . تأليف لويس معلوف . المكتبة الشرقية . بيروت لبنان
21 _ كتاب السنن . تأليف الإمام أبو داود وهو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني . بيت الأفكار الدولية للنشر و التوزيع . الرياض المملكة العربية السعودية
22 _ كتاب السنن . تأليف الإمام بن ماجة وهو محمد بن يزيد الربعي القزويني . تحقيق خليل مأمون شيحا . دار المؤيد . الرياض . المملكة العربية السعودية
23 _ كتاب البحث الميداني الإثنوغرافي في العلوم الاجتماعية . تأليف روبرت إيمرسون ، راشيل فريتز ، ليندا شو . ترجمة هناء الجوهري . مراجعة محمد الجوهري . المركز القومي للترجمة . القاهرة . مصر
24 _ كتاب تهافت التهافت . تأليف القاضي و المفكر الإسلامي أبو الوليد محمد بن رشد . دراسة و تحقيق سليمان دُنيا . دار المعارف . مصر

25 _ كتاب تهافت الفلاسفة . تأليف الإمام أبو حامد الغزالي . دراسة و تحقيق سليمان دُنيا . دار المعارف . مصر
26 _ كتاب تفسير القرآن العظيم . تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي . تحقيق سامي بن محمد السلامة . دار طيبة للنشر و التوزيع . السعودية
27 _ كتاب العدد . تاليف الدكتور جون مكليش . ترجمة الدكتور خضر الأحمد ، الدكتو ر موفق دعبول . مراجعة الدكتور عطية عاشور . عالم المعرفة . المجلس الثقافي الكويتي للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت
28 _ كتاب الإعجاز العلمي في القرآن و السنة (حجة و برهان) . تأليف الدكتور عبد الله بن عبد العزيز المصلح . المؤسسة العالمية للثقافة و العلوم . سطيف . الجزائر
29 _ كتاب المقالات و التقارير الصحفية (أصول اعدادها و كتابتها) . تأليف الدكتور محمد فريد محمود عزت . مكتبة الإسكندرية . جمهورية مصر العربية
30 _ كتاب مقدمات في علم مقالات الفرق . تأليف أستاذ العقيدة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، الدكتور محمد بن خليفة التميمي . دار غراس للنشر و التوزيع و الدعاية و الإعلان . دولة الكويت
31 _ كتاب الدليل المنهجي لإعداد البحوث العلمية . الأستاذ إبراهيم بختي . الطبعة الرابعة .جامعة قاصدي مرباح . كلية العلوم الاقتصادية و التجارية و علوم التسيير . و لاية ورقلة . جمهورية الجزائر
32 _ كتاب الرسالة . تأليف الإمام محمد بن ادريس الشافعي . تحقيق أحمد محمد شاكر . المكتبة العلمية . بيروت . لبنان

33 _ كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول . تأليف الإمام الحنفي أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي . تحقيق الدكتور سعد بن غرير مهدي السلمي . جامعة أم القرى . مطابع أم القرى . المملكة العربية السعودية
34 - كتاب المحصول في أصول الفقه . تأليف الفقيه أبو بكر بن العربي المعافري المالكي . مراجعة و اعتناء كل من حسين علي و سعيد عبد اللطيف فودة . دار البيارق للطباعة و النشر و التوزيع . عمان . المملكة الأردنية
35 - كتاب الأصول من علم الأصول . تأليف الفقيه محمد بن صالح العثيمين . تحقيق أبو إسحاق أشرف بن صالح العشري السلفي . دار الإيمان للطبع و النشر و التوزيع . الإسكندرية . جمهورية مصر العربية
36 - قاموس المحيط . تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي . مراجعة و اعتناء كل من أنس محمد الشامي و زكريا جابر أحمد . .دار الحديث . القاهرة . جمهورية مصر العربية
37 _ كتاب مقدمة بن خلدون . تأليف عبد الرحمان بن خلدون . دار الجوزي
بالإضافة إلى بعض المحاضرات الجامعية فيما يخص موضوع علم أصول الفقه و قانون الأسرة .

فكلها عناوين و مراجع يمكن للمستطلع أن يتحقق من صحة المعطيات المقدمة في سعة هذا العدد من هذه الموسوعة ، و التي بعد تحليليها و تنظريها تم بلوغ المقترح من الأفكار و المعلومات التي احتوى العدد الثاني من موسوعة الإبريزي سطرا عريضا منها .

الفهرس